

كِتَابُ الْبَابِ الْعُقُولِ

فِي الرَّدِّ عَلَى الْفَلَسَفَةِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

لِلْإِمَامِ أَبِي يُونُسَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْخَطَّاطِ

المتوفى سنة ٥٦٢٦ / ١٢٣٧ م

تقديم وتحقيق وتعليق

دكتورة فوزية حسين محمود

أستاذة بجامعة عين شمس بجمهورية مصر العربية
ومحمد بن عبد الله بالملكة المغربية

الطبعة الأولى

١٩٧٧

توزيع
دار الأنصار
٨١ - شارع البستان - مدينة شبراخيت
عابدين ٩٣١٥٨١



دار الأنصار
بالتشاور

كِتَابُ الْبَابِ الْعُقُولِ

فِي الرَّدِّ عَلَى الْفَلَسَفَةِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

لِلْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي حَنِيفَةَ

المتوفى سنة ٥٦٢٦ / ١٢٣٧ م

تقديم وتحقيق وتعليق

دكتورة فؤيدة حنين محمود

أستاذة بجامعة عين شمس بجمهورية مصر العربية
ومحمد بن عبد الله بالملامكة المغربية

الطبعة الأولى

١٩٧٧

توزيع
دار الأنصار
٨١ شارع البستان ناحية شارع الجمهورية
عابدين ٩٣١٥٨١



دار الأنصار
بالتفاحة

حقوق النشر محفوظة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْمَصَّ ﴿١﴾ كَتَبْتُ أَنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ
حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ أَتَّبِعُوا
مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ
قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾

صدق الله العظيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

ما أن وطأت قدماى أرض المغرب العربى فى اكتوبر سنة ١٩٧٤ م معارة للتدريس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، بجامعة محمد بن عبد الله بفاس بالمملكة المغربية ، حتى توجهت إلى خزانة «القرويين» ، التى اشتهرت بالخطوط الفريدة فى مختلف علوم اللغة والدين .

واطلعت على ما وقعت عليه من فهارس لمحتويات هذه الخزانة ، واخترت بضعة أسماء لمصنفات ، توطئة لتخصيص احداها ليكون محل دراسة ولفحص .

وتوجهت إلى السيد محافظ الخزانة ، وكان حينذاك : السيد العابد الفاسى رحمه الله عليه [ت ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥] للاسترشاد برأيه فيما وقع عليه اختيارى من التراث الفكرى المغربى . فما كان منه إلا أن قال :

« عندى ما لا يمكن ان ترفضيه ، وهو كتاب يجمع بين « الكلام » و « الفلسفة » ولم يسبق أن تنبه إليه أحد ، رغم ماله من أهمية ، وهذا الكتاب هو :

« لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول » لأبى الحجاج يوسف بن محمد ابن المعز المكلاتى [ت ٦٢٧هـ / ١٢٣٨ م]

وما أن تسلمت المخطوط ، وأجريت عليه نظرة فاحصة ، حتى تبين لى على الفور ، صحة رأى السيد العابد الفاسى رحمه الله ، فهو وثيقة فريدة تكشف عن

حال علمي : « الكلام » ود الفلسفة ، في عصر مؤلفه . كما تبين مدى أصالة المفكر المغربي في مجال أرقى العلوم الإسلامية مرتبة وهو : « علم الأصول » ، ومقدرته على مواجهة خصوم الدين بالحجة والبرهان المناسبين لطرق تفكيرهم .

فاهتممت بالكتاب وشرعت في تحقيقه والتعليق عليه والتعريف بمؤلفه .
وإني لأتوجه بالشكر الجزيل إلى السيد الوزير المكلف بالشئون الثقافية على تفضله بمنحني إذن التصوير للشروع في هذا العمل العلمي .
كما أتوجه بالشكر والإمتنان إلى السيد الأستاذ الأديب محمد الصباغ الملحق بديوان وزير الدولة المكلف بالشئون الثقافية ورئيس مصلحة الانتاج بالوزارة على تفضله بمتابعة التنفيذ حتى حصلت على المخطوط مصوراً بين يدي .
كما أشكر السيد الأستاذ عبد الوهاب التازي ، عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة محمد بن عبد الله بفاس ، الذي كان له الفضل الأول في معاونتي على المضى في هذا العمل العلمي الذي اعتبره مساهمة من قبل الكلية في التعريف بتراث المغرب العزيز .

ولما كان لكثير من الزملاء بكلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس إهتمام بالتراث الاسلامي وما يتعلق به ، خاصة التراث المغربي . فقد كان لكثير منهم الفضل في توضيح بعض النقاط حول تاريخ المغرب الحضاري : إما شفاهة أو عن طريق الاطلاع على كتاباتهم . في مختلف الموضوعات .

ولذلك أتوجه بالشكر إلى الأستاذ محمد التازي أستاذ التاريخ بالكلية والأستاذ عبد القادر زمامة ، أستاذ الأدب المغربي بها ، والأستاذ إغزادي أستاذ التاريخ بالكلية والأستاذ عبد السلام هراس أستاذ اللغة العربية بالكلية والأستاذ عبد اللطيف السعدني أستاذ اللغة والأدب الفارسي بالكلية .

ولأنه ليسعدني أن أذكر بالإمتنان والتقدير الأستاذ عبد الرحمن الفاسي محافظ

الخزانة الملكية بالرباط ، والسيد الاستاذ محمد المنونى استاذ الشريعة والعلامة فى التراث الدينى المغربى .

كما أتوجه بالشكر إلى الاستاذ محمد القباج محافظ الخزانة العامة بالرباط والاستاذ محمد ابراهيم الكتانى رئيس مصلحة الوثائق بها : الذى تفضل مشكوراً بتوضيح بعض ما يمكن أن يغمض على الباحث ، ، فيما يتعلق بمذهبية المغرب العربى .

كما أشكر السادة الاساتذة الافاضل العاملين بخزانة « القرويين » وعلى رأسهم الاستاذ محمد بن شريفة المحافظ الحالى للخزانة وأستاذ الادب العربى بكلية الآداب بالرباط ، على ما تكبدوه من مشقة أثناء قيامى بالتصوير . ثم يتبع النص لتحقيقه . ولايفوتنى قبل أن أختتم كلمتى هذه أن أتوجه بالشكر إلى جميع أعضاء هيئة الطبع على ما قاموا به من مجهود لإخراج هذا الكتاب . رغم الظروف الصعبة التى تم فيها انجاز الطبع .

والله المعين والموفق للصواب ؟

فوقية حسين محمود

فاس فى { رجب ١٣٩٦ هـ
يونيو ١٩٧٦ م }

مقدمة

سيرة المسكلاتي :

اسمه : يوسف بن محمد بن المعز (١) .

يسكنى : أبو الحجاج (٢) .

ونسبته إلى « مسكلاته » ، فيقال له : المسكلاتي ، وهي نسبته المشهور بها ، كما ورد أنه « فاسي » ، إذ قيل :

« هو يوسف بن محمد بن المعز المسكلاتي ، فاسي أبو الحجاج » (٣) .

(١) انظر كتاب « الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة » تأليف القاضي أبي عبد الله محمد بن الفقيه المغربي الأنصاري الأوسي المراكشي ، في جزئه الذي مازال مخطوطا ، وهو الجزء السادس ، وتوجد نسخته بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم $\frac{3784}{v}$ اللوحات : ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ . وقد تحدث مصنفه عن « الغرباء » . وما يؤسف له أن الأركان العليا للوحات ، قد تعرضت إلى التلف ، فالكلام فيها مطعوس تماما ، مما يجعل بعض التفاصيل تفلت من التسجيل . ولما كانت هذه الترجمة هي الوحيدة ، فيما نعلم ، عن المسكلاتي ، فقد اجتهدنا في استكمال الكلام الناقص مستعينين بترجمات المعاصرين له ، الأمر الذي أدى إلى أن حالة التلف هذه لا تؤثر كثيراً على قيمة هذا المصدر عن سيرة المسكلاتي .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) نفس المصدر السابق .

فإذا وقفنا عند النسبة الأولى نقول :
إن « مسكلاتة » وإن كانت اسم لموضع ، إلا أنها أصلا اسم لقبيلة من قبائل البربر^(١).

ولعله يصح أن نشير منذ البداية ، إلى أن من سموا بقبائل البربر ، هم من أصل عربي ، وهو ما سترجع إلى تفصيل القول فيه بعد ، عند الكلام عن « أصله » .
وتقع مسكلاتة ، الموضع ،^(٢) في الطريق بين فاس ، و « سيجلاسة »^(٣) على بعد مرحلتين^(٤) ، جنوب مدينة « صفرو »^(٥) قرب مدينة « فضالة »^(٦).

(١) انظر كتاب « قبائل المغرب » وهو الكتاب القيم الذي وضعه السيد الاستاذ عبد الوهاب بن منصور مؤرخ الممساكة المغربية . في تاريخ القبائل ، والذي نال جائزة المغرب سنة ١٩٦٨ المطبوعة الملكية بالرباط صفحة ٣٠٧ من حـ
(٢) يتردد حاليا بين أهل ضواحي « صفرو » اسم « تمكلا » . ويقال له إنه هو « مسكلاتة » ، منطوقا على أسلوب اللغة البربرية حيث تكون تاء التأنيث في البداية ويوجد هناك سوق هو سوق « تمكلا » .
(٣) وهما من مدن بلاد المغرب ، بل فاس من أشهر وأقدم مدنها على نحو ما سنبين بعد .

(٤) « المرحلة » وهي الموضع الذي تنزل به ، من حيث ترتحل ، فكل موضع نزلت فيه ثم ارتحلت عنه ، فهو : « مرحلة » والجمع : « مراحل » ، [انظر كتاب جمهرة اللغة لابن دريد المتوفى سنة ١٠٣٢/٩٣٢م بعداد حـ ٢ ص ١٤٢] .
(٥) من مدن بلاد المغرب القريبة من فاس ، بناحيتهما جمهور من « المغيلة » ، وآخر من « زواغة » وهما من بني ضريس بن زحيك ابن مادغيس الأبتري [انظر صفحات : ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١٢ من كتاب « قبائل المغرب » للأستاذ عبد الوهاب ابن منصور حـ] والأبتري هو الذي يتفرع منه قوم « مسكلاتة » ، على نحو ما سنبين بعد .
(٦) ورد عن « فضالة » ما يلي : — أن من أعمال السلطان محمد بن عبد الله =

أما «مكلالة» القبيلة^(١) . فهي بطن من بطون «نغزاوة»^(٢) من «بنى يطوفت» ابن نغزا من لواء الأكبر ، على نحو ما سنفصل القول فيه بعد ، كما أشرنا .
ونرجح أن تكون نسبته إلى «مكلالة» القبيلة أكثر منها إلى «مكلالة» الموضع ، ولا يستبعد أن يكون قد ولد بـ «مكلالة» الموضع أو عاش بها ، رغم أننا نرجح أن تكون ولادته بـ «فامر» على نحو ما سنبينه بعد .
وعلى العموم فإنه تنسب لـ «مكلالة» شخصيات عدة ، وقد قال الأستاذ عبد الوهاب بن منصور إنه تنسب لها أسر نهبية^(٣) .

= المتوفى سنة ١١٠٤ هـ / ١٧٠١ م [العظيمة بناء الصورة] و «أنفا» (الدار البيضاء و «فضالة» (المحمدية) [انظر صفحة ١٣٩ من كتاب «قبائل المغرب» للأستاذ عبد الوهاب بن منصور ج ١] .

(١) انظر كتاب «قبائل المغرب» للأستاذ عبد الوهاب بن منصور . صفحات ٢٧٠ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ — انظر أيضا كتاب : «تاريخ ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر» لابن خلدون — القسم الأول — المجلد السادس ص ٢٣١ ، نشرة دار السكتات اللبنانية سنة ١٩٥٦ م .

(٢) جاء في كتاب «معجم البلدان» لياقوت أن هناك مدينة تحمل اسم «نغزاوة» بالسكس ثم السكون وزاى وبعد الألف واو مفتوحة وهذا التشكيل يخالف تشكيل «القبيلة» التي وردت أحرف اسمها كلها بالفتح : «نغزاوة» وجاء أن هذه المدينة بالمغرب وأنها على بعد ستة أيام من القيروان . كما جاء أن بها عين تسمى بالبربرية : «تاورغي» وإزاء هذا يمكننا أن نقول إنها كانت محل سكنى بنى نغزاوة [انظر صفحة ٢٩٦ من هذا المصدر — طبعة بيروت ١٣١٦ هـ / ١٩٥٧] .

(٣) انظر صفحة ٣٠٧ من كتاب «قبائل المغرب» للأستاذ عبد الوهاب بن منصور .

ومن هذه الشخصيات :

محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد المكلاتي^(١) الأكبر أبو عبد الله المتوفى سنة ١٠٤١ هـ / ١٦٣١ م وهو فقيه ، أديب ، ناظم ، نائر ، من آثاره : « تذييل نظم الوفيات » لمحمد القشتالي .
ومحمد المكلاتي الأصغر^(٢) المتوفى سنة ١٩٥٦ هـ / ١٦٤٦ م وله تذييل ثان على نفس الكتاب السابق .

كما أن هناك يعقوب بن سعيد بن يعقوب المكلاتي، الذي تعرفنا عليه عند عثورنا على مصنف له هو : شرح لامية الأفعال ،^(٣) بخزانة فروين .
وأيضاً نجد محمد أبو عبد الله بن سعيد بن محمد المكلاتي^(٤) المكناسي : وهو علامة جليل ، ولي قضاء مكناسة الزيتون .

(١) انظر كتاب « سلوة الانفاس فيمن أقبر من الصلحاء بمدينة فاس » ، ص ٣٠١ صفحة ٣٥١ — انظر أيضاً « معجم المؤلفين » ، كالة ٨ ص ٣١٨ .
(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) هذا الكتاب مازال مخطوطاً ويوجد بخزانة فروين تحت رقم ٤٣ ، ١ به ٨٦ صفحة تأكلت أطرافها ، ومسطرته ١٦ × ٢٥ ، وقد كتب بخط واضح وبه عناوين بالخط الأحمر [انظر لمعرفة ترجمة المؤلف « درة الحجال في غرة أسماء الرجال » ، للشيخ أحمد بن محمد بن أحمد المعروف « بابن القاضي » . نشره غلوش برابط الفتح (جزآن) ٢٠ ترجمة رقم ١٤٨٦] .

(٤) انظر كتاب : « اتحاف أعلام الناس » ، بجمال أخبار حاضرة مكناس ، أو « عبير الآس من روض تاريخ مكناس » ، أو « حسن الاقتباس من مفاخر الدولة العلوية وتاريخ مكناس » (خمسة أجزاء) بالمطبعة الوطنية لصاحبها عباس البناني بدرب الفاسي ، عدد ٣ بالرباط ١٩٢٩ - ١٩٣٣ ، للمؤرخ الشريف مولاي عبد الرحمن بن زيدان : ص ٥٨٧] .

أما نسبته الثانية وهى أنه « فاسى »
ففى ترجع إلى مدينة « فاس »^(١) التى، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، لا تبعد كثيراً
عن « مراكش » .

وأغلب الظن أنه ولد بهذه المدينة ، وأقام بها فترة يحصل العلم ويعمل به حتى
حان وقت سفره إلى الأندلس سنة ٥٥٩ / ١١٩٨ م بصحبة المنصور كما سيرد بعد .
وفاس مدينة عريقة فى العلم، يقول عنها ابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٠ / ١٢٣٩ م إنها
« مدينة مشهورة من مدن المغرب الكبار، فى أقصى المغرب بالقرب من سبته »^(٢) .
ينسب إليها خلق كثير من العلماء ،^(٣) .

ويصفها ياقوت الحموى فيقول :

«إنها مدينة مشهورة كبيرة على بر المغرب.. وهى حاضرة البحر وأجل مدنه»^(٤)

(١) انظر « الباب فى تهذيب الأنساب » لابن الأثير القاهرة ١٣٥٦ ص ٢٠٥
صفحة ١٩٢ — وأيضاً معجم البلدان لياقوت — بيروت ١٣٧٦ ص ١٠٠ المجلد الرابع
ص ٢٣٠ .

(٢) مدينة تقع فى أرض المغرب وتطل على مياه المحيط . وكانت دائماً محل
هجوم من قبل الغزاة من البرتغاليين والإسبان والانجليز . (انظر كتاب « قبائل
المغرب » للأستاذ عبد الوهاب بن منصور صفحة ١٤١ ، ٢٢٣ ، وغيرهما) يمكن
الاستعانة بفهرس الأماكن ص ٤٨٣) .

(٣) « الباب فى تهذيب الأنساب » لابن الأثير ص ٢٠٥ ص ١٩٢ .

(٤) يقول عنها ياقوت الحموى أيضاً :

« وهى محطّة بين اثنتين عظيمتين ، وليس بالمغرب مدينة يتخللها الماء غيرها
إلا غرناطة بالأندلس » ثم يقول «... مدينة فاس مدينتان مفترقتان مسورتان
وهما « عدوة القرويين » و« عدوة الأندلسيين » أسست الثانية ١٩٢ / ٧٩٩ م =

فلا غرابة إذ أن يبقى المكلا تى أبو الحجاج بناس وهو من طلبة العلم الشغوفين
بتحصيله ، الحريصين على العمل به وهى التى كانت تعج أيام الموحدين بالعلماء^(١)
وتكون نسبته إليها لولادته بها ، كما رجحنا ، ثم لاقامته بها يعمل بالعلم حتى
سفره الى الأندلس .

أما لقبه :

فقد كان يقال له « الأحذب »^(٢)
وأضاف صاحب كتاب « الذيل والتكملة » فقال : « ولم يكن أجديا »^(٣) .
ولما كانت الألقاب تطلق عادة : إما لصفة جسمانية ظاهرة فى الفرد أو لصفة
معنوية غالبية عليه .
وكان لفظ « الأحذب » له من المدلولات ما يتعلق بالصفات الخلقية
والخلقية معاً .
فمضى هذا أن صاحب « الذيل والتكملة » بتصريحه السابق قد أراد إثبات نوع
من الصفات ونفى الآخر .
ونرى أن ما يثبت هو ما يمكن أن نقيم عليه الدليل من واقع سيرته وما ينفيه
هو ما لم يرد عنه ذكر فى هذه السيرة .

== وأسست الأولى سنة ١٩٣٥/٧٠٥ م) فى ولاية إدريس بن إدريس ، [انظر
صفحة ٢٣٠ من مجلد ٤ من هذا المرجع ،]

(١) انظر عصره فى ناحيته الثقافية دراسة واردة فى هذا التقديم .
(٢) انظر ل ٢٠٨ من « الذيل والتكملة » مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت

D 37-64

رقم ٧

(٣) نفس المرجع السابق .

وأما مدلولات اللفظ التي يمكن أن يقع عليها الإنبسات أو التي الذي أرادها صاحب كتاب « الذيل والتكملة » فهي :

إما الأحذب الذي هو « من خرج ظهره ودخل صدره وبطنه » .
أو الأحذب الذي هو : كالوالد الحنون . وأحدهم على المسلمين أعطفهم عليهم^(١)
أما المدلول الأول : وهو ما يتعلق بصفة خلقية فلم يرد عنه ذكر في سيرة المكلاقي وبالتالي يكون هذا ما أراد أن ينفية صاحب « الذيل والتكملة » عندما قال :
« ولم يكن أحديها » أي أنه عني أن المكلاقي لم يكن ممن يخرج ظهره ويدخل صدره وبطنه .

وأما المدلول الثاني : وهو الدال على العطف والحنان ؛ فهذا ما أراد أن يثبت للمكلاقي لأنه أورد في سيرته واقعة اشتهر بها المكلاقي ولها من الدلالة ما يؤكد كونه أحديها بمعنى أنه كان عطوفا على المسلمين حريصا عليهم .

(١) للفظ مدلولات أخرى هي :

الشدة وحذب الشتاء : شدة البرد — وسيف أحذب سريع ، والأحذب عرق في الذراع . الخ [انظر في هذا « لسان العرب » لابن منظور بيروت سنة ١٩٥٥ مجلد ١ صفحتي ٣٠١ ، ٣٠٢ — انظر ايضا « المعجم الوسيط » — مجمع اللغة العربية بمصر سنة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠ م ١ ح ٣ من صفحة ١٥٩ — وكذلك « معجم متن اللغة » — موسوعة لغوية حديثة للشيخ أحمد رضا بيروت ١٩٥٨ مجلد ٢ صفحة ٣٩ — وأيضا . « الرائد » معجم عصري لغوي لجبران سعد صفحة ٤٧] .
وقد أورد ابن منظور حديثا لعلي يصف أبا بكر رضي الله عنهما قال : وأحدهم على المسلمين أي أعطفهم أو أشفقهم . وهو كالوالد الحذب ، (لسان العرب مجلد ١ صفحة ٣٠ .

أما هذه الواقعة (١) فهي :

أنه كانت بينه وبين أبي الحسن بن القطان (٢) ، منافرة شديدة ومقاطعة مشهورة ثم حدث لأبي الحسن القطان أثناء جدله مع بعض من يوم مجلسه أن نطق بكلام في مسألة النبوة أخذ على أنه يعنى القول باكتساب النبوات . وهاجمته طائفة من ثالييه والطاعنين عليه كما يقول صاحب الذيل والتكملة ، : — وتألوا عليه .

وكتبوا فيه رسمين : استدعوا في أحدهما شهادة شهود بمقاتلته تلك ، واستدعوا في الآخر فتاوى أهل العلم في قاتل هذه المقالة . . ونسبه البعض إلى البدعة ، وكفروه آخرون . . وأجمعوا ، أى المتألبون عليه ؛ د على أنه لا يتم لهم الغرض من هذا العمل إلا بفتيا أبي الحجاج المسكلاقي هذا ، ظانين أنه لخصومته معه سيجدها فرصة للئيل منه ؛ فيوجب قتله أو معاقبته معاقبة شديدة .

(١) انظر الذيل والتكملة ، من س ١٤ ل ٢٠٩ إلى س ١٣ من ل ١٢٠ من المخطوط رقم 3784 بالخرانه العامة بالرباط .

(٢) هو على بن محمد بن عبد الملك بن يحيى بن محمد بن يحيى بن إبراهيم ابن خلصة بن سماحة ، الحيرى السكتامى ، فاسى سكن مراکش ، ابو الحسن بن القطان ولد بفاس سنة ٥٦٢ هـ / ١١٧٣ م وتوفى سنة ٦٢٨ هـ / ١٢٣٩ م وكان من كبار العلماء في الحديث والفقه والتفسير وأصول الفقه والكلام والآداب والتواريخ والاختبار . وكان معظمها عند أبناء عبد المؤمن خاصة : المنصور ، والناصر ، والمستنصر ، وغيرهم ، وإن كانت قد وقت له واقعة مع العادل منعه لإثرا من دخول القصر وكان يشترك في جلسة د الأمر والحل ، [انظر لمزيد من التفاصيل ، الذيل والتكملة من ل ١٠ إلى ل ٣٦ من المرجع السابق] .

ولكن الذى حدث ، وهو ما يعترف به للمسكلاقي على أنه فعل خير : مصدره
 علو الخلق ، وحب الاسلام والعطف على المسلمين — أنه بادر بمزيق الوثيقة
 المقدمة إليه ، ونهر الساعين إليه بها ، ووبخهم بقوة . وهذا بعض ما واجههم به
 من التقرير :

« يا سي . النظر إلى أجل شيوخكم ، وأشهر علمائكم ، وقد علمت صيته في
 الآفاق فإنه رجل إستنفد طول عمره في خدمة السنة وعلوم الشريعة حتى صار من
 من أتمتها في ميدان المعرفة ... الخ .

« فما الذى تفعلون غدا أو بعد غد معى أو مع أمثالي من لا يمر مجالسه أبداً
 إلا بالنظر مع القدريّة والخوارج والشيعة والرافضة والمعتزلة ، والكرامية
 والإباضية والإمامية والإبراهيمية وغيرهم من الفلاسفة وأهل الأهواء والبدع
 الحائدين عن مذاهب أهل السنة . »

ثم قال :

« إذ ذهبوا خيب الله سعيكم وأراح الاسلام والمسلمين منكم . »

ثم يبين صاحب « الذيل والتكملة » أثر هذا الموقف في نفوس معاصري
 المسكلاقي وكيف أنهم اعترفوا بالفضل وعلو الخلق والاتصاف بالشفقة والبراحم
 في معاملته للمسلمين يقول :

« فانقلبوا خائبين ، واكدوا ذلك من فعله ، وعظم تعجبهم منه ، وعمر الناس
 بهذه الاجدولة الحسنة مدة طويلة ، وسكن قلق إلى الحسن ودفع الله بفعل هذا
 الشيخ ما كان يتوقعه من سوء مغبة ذلك التشنيع الردى . ، وحفظت هذه القصة

مأثرة كبيرة من أبي الجحاج هذا وكثر تناقل الناس إياها ، وشكر أهل النقل والفضل إياه عليها .

يتبين لنا من ذلك أن المسكلاقي أبا الجحاج كان يصدر في أفماله ومعاملاته عن صقل خلقي إسلامي صائب وأنه كان يرى في الشفقة والتراحم خيراً ؛ خاصة وأن هذا حدث لابن القطان في زمن العادل (١) الذي كان ناقماً عليه لما انشد من شعر نال فيه من العادل وقت العقاد ، مجلس الأمر والحل ، لاختيار من يعقب المستنصر ، فهو بهذا كان جديراً بلقب « الاحدب » ، ولم يكن أحداً ،

(١) هو عبد الله العادل ثامن أمراء الدولة الموحدية حكم فيها بين عامي ٥٦٢١هـ / ٥٦٣٤هـ / ١٢٣٢ م ، ١٢٣٥ م وكان قبل توليه الحكم بمصر بالاندلس ، ولما وصل إلى مراکش عرف ما صدر عن أبي الحسن بن القطان في حقه فاغتاظ منه وكاد يؤذيه ولكنه تذكر خدماته لأبيه وأخيه وهما من أهله فاكتفى بمنعه من دخول القصر ووجهه إلى محاضرة الطلبة . يقول في ذلك صاحب الذيل والنكمة . :

« حدثني ابنه أبو محمد وغير واحد من شيوخه قال : — لما توفي المستنصر .. تشاور أهل الحل والعقد بمراكش في تعيين من يخلد الأمور .. فأشار البعض بتقديم أبي محمد عبد الواحد أخى المنصور وكان مشهوراً بتقواه وصلاحه وأشار بعضهم بتقديم محمد بن عبد الله العادل ابن المنصور .. وكان يرمى بالميل إلى البطولة وإيثار الشهوات والإخلاص إلى الراحة .. وكان بن القطان حاضراً لتلك الشورى . فأنشد متمثلاً .. التفرقة بينهما :

« إذا رتل القرآن في جنح أبي بن كعب لم يعن محارق » .

=

أما أصله:

فمن أهم ما وقعنا عليه أثناء بحثنا في أصل المسكلاى وثيقة تشهد بأن معشر زناته^(١) وهى من أهم قبائل المغرب ، من ولد بر بن قيس عيلان من مضر بن نزار من معد بن عدنان .

وهذه الشهادة لها أهمية كبرى من حيث أنها ، وإن كانت تبدو وكأنها تخص أهل زناته ، إلا أنها فى الحقيقة يمكن أن تجب الكثير من قبائل المغرب ، خاصة تلك التى ظهر حولها أو حول جدوعها خلاف . و د مسكلاته ، القبيلة من هذا النوع .

== ولما قدم العادل من مرسية إلى مراكش كانت قدمهم بالقبض على أبي الحسن والايقاع له ، ثم وعى له قدم انقطاعه إلى ابيه وخدمته اباه وأخاه الناصر وابن أخيه المستنصر وعمه بعدهم ، يقصد عبد الواحد الذى ولى الحكم سنة ٦٢٠ هـ / ١٢٢٨ م وخلع سنة ٦٢١ هـ سنة ١٢٢٨ م وقتل ، فكف عنه وصرفه عن التعرض إلى القصر والدخول فيه ، إلى محاضر خواص الطلبة « ثم يضيف » وكان يسكنى عنه متى جرى ذكره د المحارق ، إشارة إلى البيت الذى أنشده أبو الحسن ، .

[أنظر ل ١٦ من الجزء السادس من الذيل والتكملة مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ٣٧٠٤ .

(١) أنظر: - الوثائق « وهى مجموعات دورية تصدرها مديرية الوثائق الملكية ، المجموعة الأولى ، ١٣٩٦ هـ / ١٠٧٦ م المطبعة الملكية بالرباط ، صفحة ٢٥ . أنظر أيضا التقديم الذى كتبه مؤرخ المملكة المغربية ومدير الوثائق الملكية : الأستاذ عبد الوهاب بن منصور لهذه الوثيقة الأولى من المجموعه من صفحة ١٧ إلى ٢٤ من نفس المرجع السابق - [المرجع - كتاب الذخيرة السنية ، فى تاريخ الدولة المرينية ص ١٧ طبع الرباط ١٩٧٢ م]

أما نص الوثيقة فهو :

بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما شهد به انجناد قيس عيلان لانعوانهم زناته نبي
بر بن قيس عيلان ، أنا أقررنا وشهدنا على أنفسنا وعلى آبائنا وأجدادنا أنكم معشر
زناته من ولد بر بن قيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، فأنتم والحمد لله
اخواتنا ، نسباً وأصلاً ، ترثوننا وراثتكم ، نجتمع في جد واحد ، وهو قيس
عيلان ، فلکم مالنا ، وعليکم ما علينا ، لم نزل نعرف ذلك ، وتوارث علمه ،
وصحته عن آبائنا ، ومشايخنا ، وأهل العلم بالتاريخ والمعرفة بالأنساب منا ، يأخذه
كبر عن كبر ، وعادل عن عادل ، فليعرفوا ذلك ويلزموا أنفسهم ومواليهم معرفته
امثالاً لقوله تعالى ، « واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام » ، وقد قال صلى الله
عليه وسلم ، حين خطب في حجة الوداع : « أيها الناس اتقوا الله وصلوا أرحامكم
وأحفظوا أنسابكم ، والله على ما نقول وكيل . »

وأما الخلاف حول مكلاته فإنه يظهر في موضعين :

(١) حول أبي القبيلة : « مكلاته » .

(ب) حول الأمام الأولى التي تسمى إليها شعوب البربر ، إلى من ترجع ؟

أما الخلاف حول « أبي القبيلة » ، « مكلاته » أو « مكلات » فهو بين نسبة
العرب ، ونسبة البربر .

فبينما يثبت نسبة البربر : « أن مكلاته من عرب اليمن ، وقع إلى
يطوفت صغيراً فتنه ، وهي مكلات بن ريمان ابن كلاع حاتم بن سعد بن حمير ^(١) .

(١) انظر تاريخ ابن خلدون و العبر وديوان المبتدأ والخبر — القسم الأول
مجلد ٦ صفحة ١٠٨ ، وكذلك كتاب : « قبائل المغرب » للمؤرخ الكبير عبد الوهاب
ابن منصور صفحات ٢٧٠ ، ٢٠٦ .

هذا ما ذكره خاصة سابق المطالع^(١).

نجد نسبة العرب ، وخاصة ابن حزم الأندلسي ، وبساير في الرأي ابن خلدون ،
ينتمون ذلك^(٢) ، ولا يعرفون بصحة النسبة إلا لتميلين : صنهاجة ، وكنانة^(٣).

(١) من نسبة البربر أيضا : هاني بن مسرور ، والكومي ، كهلان ابن أبي لؤا
[العبر : لابن خلدون صفحة ١٧٧ من المجلد السادس .]

٢ ، ٣ — يقول ابن خلدون في ذلك :

« .. ومثل غمارة أيضا ، وزواوة مكلاتة ، يزعم في هؤلاء كلهم نسبتهم أنهم
من حمير ، حسبما تذكره عند تفصيل شعوبهم في كل فرقة منهم .. وهذه كلها مزاعم ،
[أنظر العبر — المجلد السادس صفحات : ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٩٢]

كما يقول : « والحق الذي شهد به المواطن والعجمة أنهم بمزول عن العرب إلا
ما تزعمه نسبة العرب في « صنهاجة » و « كنانة » فإذا كان الأمر كذلك فإن
خلدون يرى أن « مكلاتة » قبيلة بربرية ويثبت أنها من بني يطوخت بن نفزاو
ابن لو الأكبر من سلالة شعوب « البتر » نسبة إلى « الأبر » وهو لقب « لما ذغيس »
أبي أحد قسمي البربر ، والقسم الآخر ينسب لـ « برنس » . وشعوبه هي شعوب
« البرانس » .

يقول ابن خلدون في ذلك : « وأما شعوب هذا الجيل وبطونهم ، فإن علماء
النسب منفقون على أنهم يجمعهم جذمان عظيمان وهما : « برنس » و « ماذغيس »
ويلقب ماذغيس بالأبر ، فلذلك يقال لشعوبه : « البتر » ويقال لشعوب « برنس » :
« البرانس » [نفس المرجع السابق : صفحة ١٧٦ .]

أما الخلاف حول الأمام الأولى إلى من ترجع ؟

فيثبت ابن خلدون آراء النسابة ، وهى بين أن تردها إلى اليمنيين ، أو أهل فلسطين ، أو أهل الشام (١) .

== ثم يقول : وأما شعوب « البتر » وهم بنو ماذغيس الأبتري ، فيجمعهم أربعة أجناس : أداسة ، ونفوسة ، وضرية ، وبنو لوا الأكبر . [نفس المرجع السابق ص ١٧٨ — أنظر أيضا : « قبائل المغرب » الأستاذ عبد الوهاب بن منصور صفحتى ٢٩٨ ، ٢٩٩ حيث عرف بكل جزم من الاجزاء الاربعة ، وقد نسب سيادته إلى أن اسم الجزم « ضرية » قد كتب في مواضع أخرى من تاريخ ابن خلدون « ضريس » و « ضريسة » ومن الملاحظ أن سيادته قد سجل في عرضه اسم « ضريسة » بدلا من « ضرية » أنظر هامش ٨٥ من ص ٢٩٩] ويواصل ابن خلدون فيقول : « وأما لوا الأكبر فنه بطنان عظيمان وهما : نفزاوة ، بنو نفزاو بن لوا الأكبر ، ولواته بنو لوا الأصغر ابن لوا الأكبر » ثم يذكر ما يتفرغ عن لواته .. الخ (نفس المرجع السابق ص ١٧٩ ، ١٨٠) .

(١) العبر : لابن خلدون ص : ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ . أنظر أيضا « دائرة المعارف الإسلامية مادة « بربر » من صفحة ٥٠١ إلى ٥٢٢ من ج ٣ من طبعة طهران ٢٢ .

ويلاحظ أن مما يحرص ابن خلدون على إثباته ، ما قيل في أصل تسمية هؤلاء القوم بـ « البربر » لمعانا في بيان لإختلاف أصلهم عن العرب فيذكر : « أن إفريقس ابن قيس بن ملوك التابعة لما غزا المغرب ، وإفريقية وقتل الملك جرجيس ، وبنى المدن والأمصار .. باسمه ، سميت إفريقية .. فلما رأى هذا الجيل من أعاجم ، ==

— ١٥ —

وبلاحظ أن إثارة هذا الخلاف ، وإثباته على هذا النحو من قبل ابن خلدون ، أمر له أهميته ، إذ أنه :

(١) يوجه النظر إلى ترجيح صحة النسبة إلى العرب ، ويسقط كل قيمة عن الرأى القائل بنقي صحة نسبة شعوب البربر ؛ فيها عدا د صنهاجة ، و د كتامة ، إلى العرب .

(ب) يعطى إمكانية خلفية تاريخية لكل سند يظهر فيها بعد مثل : وثيقة د زناته ، مثلا ؛ إذ أن ما ورد في هذه الوثيقة من تفاصيل يتفق وهذا الفرض الذى يرجع الامم الاولى لشعوب البربر إلى العرب .

== وسمع رطانتهم ووعى إختلافها ، وتنوعها ، فعجب من ذلك وقال : د ما أكثر بربر تسكم ، فسمعوا ب د البربر ، و د البربرة ، بلسان العرب هى اختلاط الاصوات غير المفهومة . د العبر : ١٧٦ — أنظر أيضا .

د فتوح البلدان ، للإمام أبى العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذرى تحقيق عبد الله أنيس الطباغ وعمر أنيس الطباغ — النشر للملايين ١٣٧٧ هـ / ١٩٣٧ م صفحتى ١٢١ ، ١٢١) فكان ابن خلدون يرد أن يقدم دليلا آخر على أن البربر كانوا أحاجم بالنسبة لأفريقيين عند ما جاء لغزوهم .

غير أن محاولته هذه لا تنفى ما أثبتته قبل ذلك من أن هناك خلاف حول أصل هذه الشعوب .

وبصح أن نضيف أن ابن خلدون قد أنهى قوله فى هذا بأن ذكر أنهم أى البربر عندى إخوان لهم أى للعرب ، .

(ج) يساند رأى نسبة البربر ، ويرجح كون مسكلاته من حمير اليمن .
وهذا التقدير لقيمة هذا الخلاف حول أصل الامم الاولى وما يمكن أن يؤدي
إليه من ترجيح لكون شعوب البربر من أصل عربي ويؤكدده حال هذه الشعوب
بصفة عامة ، منذ الفتح الاسلامي .

فمسكلاته وغيرها من القبائل الاخرى بأرض المغرب قد أثبتت خلال تاريخها
الطويل أنها عربية بروحها ، عربية بأهدافها ، وتأخيا الصادق مع الوافدين من اليمن
والشام والحجاز ، عربية بصدق اعتقادها في الدين الخفيف ، أسوة بالوافدين عليها من
الفاحين لنشر الاسلام ، عربية بوقفه رجالها القوية جنبا إلى جنب مع العرب في
الاندلس لمحاربة أعداء الدين ، عربية في الحرص على تقصى أصول الحضارة
الجديدة باتقان اللغة العربية^(١) ، وأصول الفقه وأصول الدين ، ليكون رجالها على دراية
بأمور التمرع المنزل ومقتضياته ، ويقال إنه قد بلغ بهم الحماس إلى درجة أن كثيرا
منهم اتخذوا فور قدوم الفاحين أسماء عربية ليكونوا من أولئك الذين جاءوا إلىهم
بكلام الله ، غايزين ومبشرين . بدين الله الخفيف .

ويحق لنا أن نثبت هنا رأى المؤرخ الكبير الاستاذ عبد الوهاب بن منصور
مؤرخ المملكة المغربية ، في أصل البربر يقول :

(١) يذكر دكتور عباس الجراري في بحث له عن دأبو الربيع سليمان الموحدي ،
الامير الشاعر ، أن الازدواج اللغوي الذي ظهر في عهد الموحدين لم يؤثر على
الاقبال على تعلم اللغة العربية وتقدم علومها [انظر الفصل الثاني نهضة فكرية
وأدبية من صفحة ٥١ إلى ١٢٠ الدار البيضاء - المغرب ١٣٩٤ م / ١٩٧٤ .

(٢) يرى الاستاذ الدكتور حسين مؤنس أن شعوب البربر ، منذ الفتح
الاسلامي كانوا عربا بالاحساس والاتجاه واللغة [أنظر كتابه د فجر الاندلس
صفحة ٤ ، ٥ ، ٦) .

والذى نراه نحن فى موضع أصول البربر وأنسابهم هو ما يراه العلماء المعاصرون المجردون عن كل هوى استعمارى وتعصب سلالى من أنهم شعب متميز بلغة وأخلاق ومزاج داخل المجموعة القوقازية ، له من الخصائص السلالية مالمشعوب البحر الأبيض المتوسط وجنوب غرب آسيا ، وقرابة غير وشيجة مع سودان أفريقيا بحكم الجوار وذلك يدل على شدة تفاعله مع الشعوب المحيطة به خلال تاريخه الطويل ، كما يصدق دعوى طائفة من المؤرخين فى نسبة بعض القبائل البربرية إلى أصول عربية تلك الدعوى التى لا يمكن أن تكون صادرة فقط عن الشعور بذل الغلبة والرغبة فى عدم أداء الضرائب . كما ذكر ابن خلدون ، لأن البربر لهم من عزة النفس والافتخار بالنسب كالعرب ما يدفعهم إلى محو المذلة وغسل العار بمجد السيف لا بالتسكّر للقومية وانتحال الأنساب الأجنبية (١) ،

وهذا رأى يؤكد عزة البربر وعزة العرب . ويجعل من الكل شعباً واحداً يندفع عن الاسلام ويثبت أصوله على نحو ما بينا .

وبناء على ماتقدم يصح أن نقول إن المشكلات من قبيلة من أصل عربى
مولده :

ليس لدينا ما يسمح بالتعرف على وجه التحديد . على مكان وتاريخ مولده وإن كنا قد رجحنا بالنسبة لمكان مولده ، أن يكون « فاس » مع إمكان أن يكون « مكلاته » .

وسبب ترجيحنا « فاس » على « مكلاته » بالنسبة لمكان مولده (٢) رغم التساوى فى نسبته إليهما موقف صاحب « الذيل والتكملة » الذى لا يأخذ فى

(١) أنظر كتاب « قبائل المغرب » ، صفحة ٢٧٩

(٢) أنظر « الذيل والتكملة » ، ل ٢٠٩ مخطوط بالخزانة العام بالرباط ورقه 3784
٧

حسبانه عنصر طول الإقامة ، لاطلاق النسبة . فقد أقام المسكلاقي مثلاً بمراكش قرابة ربع قرن ومع كل عدة من الغرباء ،^(١) ولم يقل عنه إنه مرا كشي .

فإذا كان الأمر كذلك فلا يبقى تبريراً لاثبات نسبته إلى « فاس » سوى أن يكون قد ولد بها خاصة وأنه ليس بمن أقبر بها^(٢) .

أما تاريخ مولده :

فإنه يمكننا أن نستعين ببعض تواريخ وأحداث وردت في سيرته ، مثل دخوله أول مرة إلى الأندلس بصحبة الأمير المنصور بن عبدالمؤمن (المتوفى سنة ٥٩٥/١١٩٨م) وقيامه بالتدريس بتكليف من الأمير الذي نبه عليه وأدناه منه لمقدرته على خوض مساجلات الجدل في حلقات البحث ، خاصة في أمور الفلسفة دفاعاً عن الدين .

فإذا كان الأمر كذلك فمعنى هذا أن أبا الحجاج كان في هذه الفترة قد بلغ من النضوج ما يجعله قادراً على حمل عبء مهمة الدفاع عن العقائد في صحبة أمير جاء بلاداً ليحارب أعداء الدين ويدحض أقاويلهم .

الأمر الذي يجعلنا نميل إلى ترجيح منتصف القرن السادس وقتاً لولادته أى أنه لم يذهب في هذه الحلة إلا وعمره قد ناهز الأربعين مما يجعل سنة ٥٥٥/١١٥٥م تحديداً تقريبياً لتاريخ مولده .

(١) إن الجزء الأخير من « الذيل والتكملة » المذكور سابقاً هو الجزء الخاص بالغرباء [أنظر بداية الجزء] .

(٢) هذا ما انتهينا إليه بعد تصفح ودراسة كتاب زهرة الآس فيمن أقبر من من الصلحاء بفاس .

بيئة الخاصة :

لم تمدنا المراجع بأية تفاصيل عن بيئته الخاصة . إلا بالنسبة لأساتذته فقد ورد أنه درس على عدد من كبار رجال السنة من فقهاء ومحدثين وأصوليين . ومن المعروف أن فاس كانت مليئة في ذلك الوقت بالكتاتيب والأربطة حيث كانت تدرس علوم اللغة والدين . أما عن والده فلم يرد عنه شيء ، وإن كان من الممكن أن نقرر أن هذا الوالد كان من اليقظة والنباهة والحرص على العلم ببحث وجه ولده إلى تحصيله على أيدي أساتذة علماء من كبار مشايخ عصره ، وأرشده منذ البداية إلى إعلاء شأن الدين وإكبار كلمة الحق في العلم والمعاملة ، بحيث صار هذا الولد من بعده مناراً للتوجيه والبحث وتقرير صحة العقائد .

وقد كان لفطنة أبي الججاج وذكائه المفرط أثرهما بحيث أقبل على مختلف العلوم خاصة ما كان يتعلق منها بالفقه والعقائد ، وأصولهما فقد ورد أنه كان متقناً للفنين .

وبهذا تكون بيئة المسكلاقي الخاصة من العوامل التي هيأت له إلى العلوم الدين فوجهت طاقاته المصقولة إلى مقارعة المناوئين للدين : حجة بحجة .

وصارت هذه البيئة بذلك من الدعائم القوية التي مكنته من مواجهة مختلف الآراء بالدراسة والفحص والتمحيض خاصة وأن بيئته العامة في ذلك الحين كانت مليئة بالآراء التي لابد لمن يرغب في مواجهتها أن يكون قد علا قدره في حسن التحصيل والاستيعاب .

عصره في نواحيه السياسية والدينية والثقافية :

الناحية السياسية :

عاش المسكلاقي فيما بين عامي ٥٥٥٠ هـ ؛ ١١٥٥/١٣٢١ م أي أنه عاصر النصف الثاني من القرن السادس والرابع الأول من القرن السابع الهجريين

وإذا صح مارجحناه^(١) من أنه ولد سنة ٨٥٥٠ / ١١٥٥ م فعنى هذا أن مولده كان مع ميلاد دولة الموحدين^(٢) أتباع ابن تومرت^(٣) المتوفى سنة ٨٥٢٤ / ١١٣٠ م، وأنه عاش أحداث التكوين والبناء لهذه الدولة ، وعاصر ماواجهته من عراقيل ، ثم مابلغته من ازدهار ، وأخيراً ما اعتراها من ضعف وزوال، حيث أن سنة ٨٦٢٦ / ١٣٣٥ م وهى تاريخ وفاته تقع فى حكم لإدريس المأمون الذى ولى الحكم فيما بين عامى ٨٦٢٤ / ٨٦٢٩ ، ٨١٢٢٨ / ١٢٣٣ م وكان قد ورثه

(١) أنظر صفحة ١٩ من هذا التقديم .

(٢) هذه هى التسمية التى اختارها مؤسس الدولة الفقيه محمد بن تومرت المتوفى سنة ٨٥٢٤ / ١١٣٠ م بعد أن وصف دولة المرابطين التى كانت تحكم البلاد فى ذلك الحين . بالتجسيم ، فالتسمية كما تبين ، لها رنين دينى عقائدى ، بينما هدفها فى الحقيقة سياسى ، فقد تكشف لابن تومرت مدى تمسك أهل المغرب بالدين الإسلامى الخفيف فاستغل هذا التمسك ، من أجل الدعوة لتوطيد أركان حكمه ، بل أكثر من ذلك ادعى العصمة وسمى نفسه بمهدى الموحدين أما أن هدفها سياسى فهناك من الحقائق فى هذه الفترة المتقدمة من ظهور الدولة ما يؤكد ذلك فالتجأوه إلى المصامدة أهل قبيلة « مصمودة » واستفادته من موقفهم من الصنهاجين أهل قبيلة صنهاجة التى منها المرابطون من أجل الاستيلاء على الحكم ، ثم تنظيمه لأتباعه : طبقات وخلايا ، واستعماله للعنف حيناً (أيام الميز : حيث كان يأمر بقتل من لا يرى فيهم الصلاح لدولته) والشعوذة حيناً آخر مل أجل استجلاب الجماهير إليه كل هذا يوضح حقيقة مايرمى إليه وهو خلق دولة يحكمها أتباعه .

المقتبس ص ٣٢ — ٤٨ والمعجب ص ١٨٨ أعمال الأعلام ص ٢٦٧ ، ٢٦٩ ،
العبر لابن خلدون ج ٦ ص ٢٧٩ — القرطاس ص ١٢٥ الاستقصاء ج ٢ ص ٦٨ .
(٣) هو محمد المعروف بالمهدى ابن عبد الله الملقب بتومرت الهرغى نسبة إلى =

مقلقلًا ضعيفا عقب يحيى بن الناصر الذى خلغ فى نفس العام الذى تولى فيه ، وهو ٨٦٢٤ / ١٢٣٣م وكان الوهن قد بدأ يدب قبل ذلك فى الدولة الموحدية عقب موقعة العقاب حيث انهزم الموحدون أمام النصارى سنة ٨٦٠٩ / ١٢١٦م وهى الموقعة التى قام بها أبو عبد الله الناصر المتوفى سنة ٨٦١٠ / ١٢١٩م ابن أبي يوسف يعقوب المنصور^(١) ولم يحالفه الحظ فى قهر النصارى ومات متأثراً بجسسته فما هى الأحداث، التى عاشها المكلاى ؟ وماهى عراقيل البناء التى عاصرها ؟ ومتى كان الاستقرار ولأى فترة ؟ ثم لماذا دب الوهن وظهر القناء فى الدولة الموحدية ؟

== هرغة وهى قبيلة كبيرة من المصامدة فى جبل السوس فى أقصى المغرب — وقد ادعى النسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم : إذ ورد أن والده، وهو تومرت الهرغى هو ابن عبد الرحمن بن هود ، بن خالد من تمام بن عدنان بن صنوان بن سفيان بن جابر بن يحيى بن عطاء بن رياح بن مسار بن العباس بن محمد بن المحسن بن على بن أفى طالب رضى الله عنهما . يقول المراكشى فى كتابه « الإعلام بمن حل مراكش وأغمت من الأعلام » : « هكذا وجدته ابن خلكان بخط أهل الأدب من عصره ، وهذا النسب فيه بتر ، كما نبه عليه الشيخ العصار فى نسب المهدي هذا . . » [أنظر صفحة ٣٦٠ من ج ٢ طبع فاس سنة ١٣٥٥ / ١٩٣٦م] وقد اختلفوا فى تاريخ مولده . فمن قائل أنه ولد سنة ٨٤٨٥ / ١٠٩١م إلى آخر يقول سنة ٨٤٩١ / ١٠٩٧م إلى ثالث وهو ابن الخطيب ٨٤٨٦ / ١٠٩٢م إلى رابع يؤكد سنة ٨٤٧١ / ١٠٧٧م .

فالاختلاف فى ٢٠ عاماً — وقال ابن خلكان أن له كتاب والمرشدة فى التوحيد وكتاب « أعز ما يطلب » [أنظر الإعلام بمن حل مراكش وأغمت من الأعلام ج ٢ ص ٣١٢ . درس بالاندلس . ثم بالشرق ، ورجع وفى رأسه فكرة لإنشاء دولة وقد مر بمصر آتياً من مكة ، وأبحر من مدينة الاسكندرية إلى بلاد المغرب ، سنة ==

هذه استفسارات ستقودنا الاجابة عنها إلى تبين حقيقة عصره في ناحيته السياسية وما كان لها من أثر في توجية أحداث حياته .

== ٥٥١١ / ١٦١٦ م [إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص ٨ — كشف الظنون لحاجي خليفة ١٠٢٨] .

وما أن انتهى إلى المهديّة من أرض أفريقية وكان ملكها حينئذ هو : يحيى بن المعز بن باديس الصنهاجي ، حتى أخذ ينهى الناس عن المنكر . وتناقش مع الفقهاء ثم انتقل إلى « بجاية » ومنها إلى « ملالة » ، حيث التقى بعبد المؤمن صديقه وداعيته كما بينا أعلاه ، وقد نشر مذهب الأشعرية . مختلطاً بالقول بعصمة الامام على رأى الشيعة ، وهو المبدأ الذى تخلص منه الموحدون من بعد .

وقد حارب المرابطين واستولى على عاصمتهم « مراکش » ومات سنة ٥٢٤ م / ١٣٥ م قبل أن تستقر أمور دولته ، ودفن « بتنمل » وهناك ، أسطورة تتردد حول قيام دولته ، قد تكون من وضعه وهى تلك التى تربط اسمه بعلم « الجفر » [أنظر فى سيرته : الادريسي ٤٤٠ ود الاستقصاء ، ص ٢٨ — ٧٨ — والمشاهد والقلاع ، ص ٣٧ وأطلال « تنمل » ، صفحة ١٦٢ ، ١٦٣ والاعلام بمن حل بمراكش وأغيات من الاعلام ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ أنظر لمزيد من التفاصيل : أخبار المهدي للبديق ص ٦٧ المعجب ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ السكامل لابن الأثير ص ٨ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ القرطاس ص ١٢١ ، ١٢٢ ؛ وفيات الأعيان ، لابن خلكان ج ٢ ص ٦٧ : وتاريخ أفريقية الشمالية ص ٩٣ لجبوليان وتوليان مراكش ج ١ ص ١٥١ .

(١) جاء من بعده . أبو يعقوب يوسف المستنصر الذى حكم من سنة ٦١٠ الى ٥٦٢٠ / ١٢١٩ م ١٢٢٩ م ، ثم عبد الواحد الذى خلع فى نفس العام ٦٢٠ / ١٢٢٩ م :

ثم عبد الله العادل الذى الذى تولى الحكم فيما بين ٥٦٢١ ، ٥٦٣٤ / ١٢٣٠ م ==

أما أحداث التكوين التي عاشها ، فهي تلك التي تقع في نهاية عهد عبط المؤمن (١)
خلف ابن تومرت في الحكم ، والذي توفي سنة ١١٦٣/٥٥٨م أي بعد تاريخ مولده
الترجيحي بحوالي ثماني سنوات ، ثم جهود ابنه يوسف المتوفى سنة ٥٨٠ /

= ١٢٢٣م ثم يحيى بن الناصر الذي خلع في نفس السنة ٥٦٢٤ / ١٢٣٠م ، ثم
إدريس المأمون وفي عدة توفي المكلاتي .

- قد انتهت الطولة الموحدية في عهد أبي دبوس سنة ٥٦٦٨ / ١٢٦٩م
يقول الأستاذ عبدالوهاب بن منصور مؤرخ المملكة المغربية عن هذه الفترة ،
أي بعد وفاة الناصر :

« .. بدأ الضعف يدب إلى الدولة ما قبل السلاطين على ملذتهم وأهلوا النظر
في الأمور ، واشتد التنافس بين الأمراء واستعانوا على بعضهم بقواد الجيش ، وولاية
الأقاليم . فكثر الثوار واستقل بعض الولاة بولاياتهم وتلجؤوا قبائل زناته إلى
التملك منها جديد رغم أن قبيلة كومية التي تنتمي إليها الأسرة الملكية الموحدية
واحدة منها ، فكان لها ما أرادت واحتل بنو مرين مراکش سنة ٥٦٦٨ / ١٢٧٠م
وانقضى أمراً الموحدين من المغرب بعدما استمر فيه أكثر من قرن .. » .
[أنظر صفحتي ١٢٧ ، ١٢٨ من كتاب « قبائل المغرب » طبعة الرباط
سنة ١٩٦١م] .

(١) هو عبد المؤمن بن علي القيس الكومي ، التقى بابن تومرت أثناء عودته
هذا الأخير من الشرق ، وكان مع عمه حاجا ، فأعجب به ابن تومرت لعلبه ونجاحاته
وصار عبد المؤمن تلميذا لابن تومرت الذي كان يثق فيه ثقة كبيرة حتى أنه قال
عندما هزمه المرابطون ، وقتلوا كثيراً من رجاله عند محاولته الاستيلاء على مراکش
عاصمتهم : « مابق عبد المؤمن ، فلم يهلك أحد » وقد سار عبد المؤمن على أصول
أستاذه العقائدية ، وواصل القول بعصمة المهدي .

١٨٤م ، الذى واصل اهتمام والده بالشرق ، كما توجه إلى الغرب حيث شبه جزيرة الأندلس للقضاء على الفوضى التى كان يثيرها النصارى مع حكام الولايات الإسلامية فعندما تولى عبدالمؤمن الحكم سنة ٥٢٤هـ / ١١٣٠م حرص أولا على توطيد كلفة الموحدين داخل للبلاد ؛ إذ كان المرابطون قد انتصروا عليهم عندما حاولوا الاستيلاء على مراکش^(١) عاصمتهم قبل وفاة ابن تومرت بوقت قليل ، فسار عبدالمؤمن بأتباعه من المصامدة ، ومن انضم إليهم من القبائل الأخرى ، وانتصر على خصومه من المرابطين واستولى على مراکش سنة ٥٤١هـ / ١١٤٧م وأطاعته البلاد كلها .

ولما استتب له الأمور داخلها توجه إلى المغرب الأوسط (الجزائر حاليا) فاستولى عليها سنة ٥٤٦هـ / ١١٥١م . وكان لاستيلائه على قسطنطينية وبجاية ، وقلعة بنى محاد سنة ٥٥٣هـ / ١١٥٨م . وكلها بقاع لها أهميتها من الناحية الاقتصادية والإدارية والحربية الأثر كل الأثر فى تضيق الخناق على الموالين للمرابطين .

ولم يقف عند هذا هذا الحد ، بل أراد لمزيد من الاستقرار الاستيلاء على المغرب الأدنى ، وتم له ذلك بإخضاع طرابلس وبرقة واسترداد المهديّة وذلك سنة ٥٥٥هـ / ١١٦٠م . ورجع إثر هذا الانتصار إلى المغرب الأقصى ليواصل أعمال الإصلاح الداخلى كما أنه لم ينس الأندلس التى بعث إليها بجيش سنة ٥٤١هـ / ١١٤٧م وأواخر

= انظر لمزيد من التفاصيل : المغرب لابن عذارى ٣ ص ١٢ — ٥٨ كتاب كتاب العبر ، لابن خلدون ٨ ص ٢٢٩ — ٢٣٨ — الحلل الموشية ص ١١٧ — ١٣١ البيدق ص ٥٦ — ١٢١ ، مراکش لدوفران ١ ص ١٥٧ ، تاريخ أفريقيا الشمالية أنظر أيضا أخبار حروب المهدي وعبدالمؤمن مع المرابطين فى الاستقصاء ٢ ص ٧٨ — ٨٤ ، المعجب ص ١٩٢ — ١٩٤ ، القرطاس ص ١٢٣ — ١٢٥ .

(١) أسست مدينة مراکش سنة ٥٤٥هـ / ١٠٧٢م فقد بناها المرابطون إذ اختطها =

سنة ٨٥٥٥ / ١١٦٠ واحتل جهة الغرب منها^(١) وكان يهم للسفر إليها لمواصلة الجهاد ولكن عاجلته المنية سنة ١١٦٣/٥٥٨ م كما أشرنا فولى يوسف^(٢) الحكم بعد والده ، وبقي فيه ما يزيد على العشرين عاما ، قضاهما كلها في الجهاد من أجل تحقيق الاستقرار في الولايات الإسلامية بالاندلس على وجه الخصوص فعند توليته الحكم كانت أمور المغربين الأدنى والأوسط قد استقرت إلى حد كبير ، وحكم هذه البلاد أمراء من الموحدين وتقلص ظل الصنهاجيين^(٣) ، فتوجه يوسف بن عبد المؤمن إلى الأندلس ، ووفق في القضاء على المشاغب ببلاسيديدن مردنيش وفتح حصن بلج من حصون الروم واقتضى الجهاد بالاندلس إلى معاودة الكرة تلو الكرة ، فرجع سنة ١١٨٤/٥٨٩ م ليحاصر مدينة « شنتمرية » لكنه بقي في حصاره وأصيب بجراح خطيرة ، عند هجوم الروم عليهم .

= يوسف بن ياشفين وبني بها مسجده وبجانبه قصبته ثم وسعها ابنه وأحاطها بسور منيع وقامت بها الصناعات وكثرت فيها معالم الحضارة وصار بها ما يزيد على مائتين حانوت لبيع الكتب ، وكانت مركز نشاط دولة المرابطين وعاصمة بلادهم .
[أنظر أفريقيا الشمالية : لجوليان ص ٣١ .

(١) ينظر كتاب « تاريخ أسبانيا الإسلامية » ، أو كتاب « أعمال الأعلام فيمن بويغ قبل الاحتلال من ملوك الاسلام : لدى الوزاريين لسان الدين الخطيب السلباني تحقيق وتعليق . بروقنسال ١٩٥٦ من صفحة ٢٤١ إلى ٢٦٥ .

(٢) أنظر البيال المغربي ص ٣ ص ١٤٠٠٥٨ . الحلل الموشية ص ١٣١ — ١٣٢ كتاب العبر لابن خلدون ص ٦ ص ٢٣٨ — ٢٤٦ — أنظر أيضا كتاب « مراکش ، لدوفردان » ص ١٩٩ .

(٣) وهم أهل قبيلة صنهاجة التي منها المرابطون .

ورجع بعد فشل الحملة وتوفى في الطريق متأثراً بجراحه في نفس العام ٥٨٠ هـ / ١١٨٤ م ، فهو من الملوك المغاربة الذين أبلوا بلاء حسناً في الدفاع عن الاندلس الاسلامية حتى انتهى بالاستشهاد في أرض الجهاد .

فأحداث الاندلس كانت تمثل مواقع استنزاف لقوى المسلمين ، ما لم يتحقق نصر سريع يوقف هجوم المائتين ولو إلى حين . ، وبالتالي يهيء قدراً من الاستقرار يسمح بتحقيق الإصلاح الداخلي .

ويبدو أن يعقوب بن يعقوب بن عبد المؤمن (١) الملقب « بالمنصور » قدوعى هذه الحقيقة ، فبادر منذ توليه الحكم سنة ٥٨٠ هـ / ١١٨٤ م عقب وفاة والده ، بالاعداد (٢) حملة قوية على بلاد الاندلس لمحور ما حدث في موقعة « شنتمرية » وتحقيق نصر يتحدث به المسلمون ، ويؤكد قوة الدولة الموحدية .

فخرج إلى الاندلس سنة ٥٩١ هـ / ١١٩٨ م وانتصر على الروم انتصاراً عظيماً في موقعة « الأرك » (٣) . حيث بلغ عدد القتلى منهم ثلاثين ألفاً .

وقد كان لهذه الموقعة أكبر الأثر في توطيد حكم المنصور ووصف عصره بالعصر الذهبي للموحدين لما ترتب على هذا النصر بعد ذلك من ظروف استقرار إداري ومالي ومعماري ليس فقط بأفريقية بل بالاندلس أيضاً إذ أن الاعداء للحملة كان شاملاً لكل ما يحقق الاستقرار في هذه البلاد حيث منازعات النصارى

(١) انظر أخباره تفصيلاً في كتاب « عصر المنصور الموحدي » لمحمد الرشيد ملين . مطبعة الشمال الافريقي - المغرب لابن عذارى ٣ ص ١٤٠ ، ص ٢١١ والحلل والموشية ص ١٣٢ - ١٣٤ - وتاريخ شمال أفريقيا لجيولييان ص ١٢٢ ومراكش لدوفردان . ص ٢٠٨ .

(٢) اتبع المنصور سياسة حكيمة في حربه لأسبانيا ، تقوم على التفريق بين ملوك البرتغال وقشتالة ، وليون ، وهي الممالك الثلاث ، التي كانت تنقض دائماً على أرض الاسلام بأسبانيا . [انظر نفس المصادر للسابقة] .

ومحاولاتهم للقضاء على الاسلام والمسلمين فقد صاحب الحملة علماء ممن اتقنوا علوم الكلام والفلسفة بهدف دحض آراء المدعين والقضاء على أبا عليهم ومنهم السكلاقي على نحو ماستبين ذلك تفصيلا بعد^(١) .

ومن هنا يمكن اعتبار . أن عصر المنصور كان فترة استقرار بالنسبة للدولة الموحدية عقب موقعة الأرك . وإن كانت بعض قبائل العرب بالتعاون مع ابن غانية^(٢) لم يألوا جهداً في خلق الفلاقل للموحدين بإفريقية وقد قضى عليها المنصور وأنهى على ابن غانية . آخر أمراء المرابطين .

أما محمد الناصر^(٣) بن يعقوب بن يوسف ابن عبد المؤمن فقد واصل جهود

(١) انظر المعجب صفحة ٦٧٢ وما يليها ، رسائل موحدية صفحة ٢٢٠ وما بعدها الأليس صفحة ١٣٨ — العبر ٦ ص ٢٥٤ ، النفح ٢ ص ١٦٢ .

(٢) هو علي ابن غانية ابن اسحق بن غانية الذي اضطر أمام ضغط الموحدين إلى ترك الشاطئ الشرقى من الأندلس إلى الجزيرة ، وامتلك اختيا : ميورقة ويابسه وقد استغل موقع هذه الجزر أحسن استغلال بأن حقق سيادته البحرية على جميع المياه المجاورة ببناء أسطول قوى زاحم أسطول الجمهوريين الايطالين جنوه وبيزة : [انظر المعجب ١٦٤ ، ١٦٥ — العبر ٦ ص ١٦ وغيرهما] .

(٣) انظر لمزيد من التفاصيل : المغرب لابن غذارى ٣ ص ١١٢ — ٢٤٣ العبر لابن خلدون ٦ ص ٢٤٦ — ٢٦٠ ، تاريخ شمال افريقيا لجولييان ص ١١٦ .

أبائه واجداده : فتح ميورقة حيث كان أواخر المرابطين واتجه إلى إفريقية للقضاء على ما ظهر بها من مناوشات ، ثم اتجه إلى الأندلس لمواصلة قهر النصارى ولكنه لم يوفق في التغلب عليهم وهزم في موقعة « العقاب » سنة ١٦١٦/٥٦٠ م . وكان المكلائي أيضا في هذه الموقعة .

ويذكر أن الناصر قد عاود التهيؤ ، « واحتشد واستكثر »^(١) ولكنه مات سنة ١٢١٠/٥٦٠ م .
ويقال إنه لم يعد بعدهم أحد من ملوك الموحدين إلى أن انقرضت أيامهم^(٢) .

١ — انظر اعمال الاعمال لابن الخطيب ص ٢٧٠ تحقيق بروفنسال .
٢ — نفس المرجع السابق - ونقول : - لاغربة في أن تفلت الأندلس في النهاية من ايدي المسلمين ، بعد هذه الجهود المضنية من قبل المجاهدين من الدولة الموحدية . فقد كان هناك من الأسباب الداخلية والخارجية ما كان لابد أن ينتهي بها إلى هذه النهاية ؛ ما الأسباب الداخلية فقد كانت قابضة في المجتمع الأندلسي نفسه نتيجة للتناقضات التي سادت هذا المجتمع والتي تمتد جذورها إلى أمد بعيد، منذ الفتح الاسلامي . فقد كان هناك تباينا واضحا بين فئات أهل هذه البلاد المقصود بالمجتمع الأندلسي جميع السكان الخاضعين للحكم أو الإدارة الاسلامية على اختلافهم الكبير في الاجناس والعناصر وتباين الأصول التي جاءوا منها إلى شبه الجزيرة ، إذ هناك جزء من شبه الجزيرة بقي تحت حكم الاسبان ، ولم يدخله الاسلام (انظر لمزيد من التفاصيل عن المجتمع الأندلسي : العقد الفريد لابن عبد ربه د حيث توجد

فوقعة العقاب هذه ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك ، تمثل نقطة تحول في حالة الدولة الموحدية ، إذ بدأ الوهن يدب فيها وانتقل الحكم من موحدي إلى آخر ، حتى بلغ عدد الذين تولوا الحكم في الفترة ما بين سنة ٥٦١هـ / ١٢١٠م وسنة ٦٢٦هـ / ١٢٣٢م خمسة ملوك^(١) ، كان آخرهم إدريس المأمون ، وهو من الحكام الذين استعانوا بأمراء النصاري ليعاونوه على التغلب على منافسيه من العرب^(٢) وهذا دليل على

== قصائد . مقتطفات ومتفرقة في أجزاء العقد ، (وغيره من المصادر) تندد بالتأثرين والمتعدين الذين تساءل عددهم في هذه البلاد وعظم شأنهم ، حتى جاءوا يشككون خطراً عليها [فهناك الاندلسيون المنحدرون من أصول إسبانية أى محلية سواء اعتنقوا الاسلام ام لم يعتنقوه ، وهناك الاندلسيون العرب الوافدون على شبه الجزيرة منذ الفتح الاسلامي ، وهناك الاندلسيون الذين كانوا يعتبرون انفسهم منحدرين من أصول بربرية ، ثم اهل شمال افريقية الوافدون عليها المعروفون في كتب التاريخ باسم البربر والذين كان يستعين بهم الاندلسيون القاطنون في شبه الجزيرة من أجل نصرتهم ضد النصاري ، ثم الصقلية الذين جاءوا أيام العامين لذلك كانت الدولة الاسلامية بالاندلس تحمل منذ البداية جرائم الخلاف والوقعة بسبب عدم تماسك مجتمعا خاصة وان عوامل التمزق بين المسلمين والنصاري وانشغال بعض امراء المسلمين بمصالحهم الخاصة انتهى بهذه البقعة إلى ايدي اعداء الاسلام .

(١) أنظر لمزيد من التفاصيل : « المغرب ، لابن عذارى ص ٢٤٢ — ٢٤٧ وأيضاً : العبر لابن خلدون ص ٦ — ٢٥٠ ، ٢٦٢ ، والحلل الموشية ص ١٣٦ — ١٣٩ .

(٢) انظر في هذا « القرطاس » ص ١٧٨ ، ١٧٦ .

ما بلغه أمر الدولة من ضعف وتدهور في نهاية أيام المامون .
وقد عاصر المكلاتي هذه الفترة ومزقه أحداثها وانتهت الدولة الموحدية
بعد حوالي أربعين عاما من وفاة المكلاتي في أيام أبو دبوس الموحدى (١) ، بعد
ظهور أربع دول اقتسمت ملك الموحدين الشاسع وهى :

الدولة الحفصية بالمغرب الأدنى ، والدولة الزناتية بالمغرب الأوسط والدولة
المرينية بالمغرب الأقصى ، والدولة النصرية الأحمدية بالاندلس (٢)

هذا فيما يتعلق بعصره من الناحية السياسية ويتبين الباحث أن أمور افريقية
قد استقرت قبل أمور الأندلس ، بل واستمر هذا الاستقرار ، بصفه عامة بسبب
التوافق بين عناصر المجتمع بجمع أجزاء شمال افريقية . أما الأندلس فقد كانت
محل استنزاف لقوى المسلمين لما كان يجرى فيها من صراع عنيف خاصة فيما يتعلق
بالعقيدة والدين .

ولعل المكلاتي الذى عاصر فترة تكوين الدولة الموحدية ثم فترة ازدهارها

(١) هو أبو العلا إدريس ، ولقبه أبو دبوس الوائق بالله ، المعتمد على الله
بويج سنة ٥٦٦٥هـ / ١٢٧٦م وقتل سنة ٥٦٧٤هـ / ١٢٨٥م .

(٢) الدولة الحفصية (فى تونس وليبيا) وقد بدأ ظهورها سنة ٥٦٢٦هـ / ١٢٢٨م
وانتهت فى ٥٩٧١هـ / ١٥٧٤م أما الزناتية ، فقد بدأ ظهورها فى ٥٦٣٣هـ / ١٢٣٦م
وانتهت فى ٥٧٣٧هـ / ١٣٣٧م أما المرينية فقد كانت فيما بين عامى ٥٦١٤هـ / ٨٦٩
١٢٧٥م — ١٤٦٤م انظر فى هذا « قبائل المغرب ، للأستاذ عبد الوقاب ابن
منصور — طبعه الرباط ١٩٦٨س ١٤٨ » .

ومن بعد ذلك اندحارها وذبولها قد تأثر بكل ما كان سائداً في هذه البلاد خاصة الأندلس من صراع حول العقيدة ، فتوجه إلى علم الكلام للقضاء على آراء المناوئين وقد عاونه على المضى في هذا الطريق ما أظهره الموحدون ، خاصة منذ المنصور من استعداد لخدمة العقيدة .

أما الناحية الدينية :

فإن عصر المسكلاقي يتميز ، كما تبيننا بأنه عصر الدعوة الموحدية التي كانت من أجل دعم أسس دولة جديدة سياسياً ؛ فقد سبق أن أشرنا إلى أن تسمية الدولة بالموحدية ، تبدو ذات رنين ديني : « التوحيد » في مقابل « التجسيم » الذي رمى به ابن تومرت دولة المرابطين ، والحقيقة أنه أراد إستغلال الظروف الطارئة على دولة المرابطين من أجل دعم أسس دولته (١) .

فمؤسس دولة الموحدين ، كان صاحب هدف محدد واضح ، هو : خلق دولة جديدة (٢) . وهذا الهدف هو الذي جعل الدعوة الموحدية تخرج عما كانت عليه البلاد من تيارات مذهبية سائدة فلقد ظهر مبدأ القول بحصمة الإمام ، ولم يكن من قبل سائداً ظاهراً .

(١) انظر بداية الحديث عن عصره في ناحيته السياسية .

(٢) يبدو أن هذا الاتجاه كان قد ظهر عند ابن تومرت مبكراً أيام أن كان يحصل العلم في المشرق ، حتى أنه يقال انه عندما كان يدرس على الإمام أبي = حامد الغزالي . قال فيه الإمام « لا بد لهذا البربري من دولة ، وإن كان الماورخون يشككون في أمر لقائه بالغزالي .

ويلاحظ أن هذا المبدأ اندثر باندثار الدولة التي قامت به ، ولم يبق بعد ذلك سوى ما كانت له الغلبة أصلا ، وهو الاتجاه السني .

قامت الدولة الموحدية على دعوة دينية جمع فيها مؤسسها بين أصول شيعية ، وخارجية ، ومعتزلية إلى جانب الأخذ بالسنة ، وكأنه قد أراد أن يعطى لكل اتجاه مذهبي ، عرف في وقت ما ، في هذه البلاد ، أصلا في دعواته الجديدة ، من أجل إرضاء مختلف المنازع المذهبية ، فيضمن سكوتها جميعا ، حتى تثبت أسس دولته .

وهذا دليل (١) واضح على أن الدعوة الموحدية كانت في أساسها سياسية من أجل السيطرة على الشمال الأفريقي .

أما الأندلس التي كانت قد ارتبطت من جديد بالمغرب الإفريقي منذ أيام المرابطين وصارت دويلاتها الإسلامية ، تتبع آراء أمراء صنهاجة الذين حل محلهم بعد انتهاء دولتهم ، الموحدون ، هذه البقاع الإسلامية في أرض إسبانيا ، كانت لها سمتها الخاصة فيما يتعلق بالناحية الدينية ؛ إذ كثرت فيها الفرق والمذاهب سواء فيما يتعلق بالكلام أو الفلسفة وتكييفات المذاهب الدينية بطبيعة آراء الخصوم من يهود ونصارى ، وتدخلت فيها الأهواء والبدع . فكانت تمثل خضما من الآراء المتنوعة المتضاربة لم يظهر بشمال إفريقيا لحسن حظ أهلها ، ولستر الله عليهم .

[انظر المؤنس لابن أبي دينار ص ١٠٧ وما بعدها .

(١) انظر الأدلة الأخرى التي قدمها الأستاذ الدكتور عباس الجراري في بحثه لعصر الأمير الشاعر ، أبو الربيع سليمان الموحدي — الدار البيضاء سنة ١٩٧٤

ونظرة إلى الوراثة أوضح تفصيلا ما أثبتناه فيما سبق . أما من ناحية ما كان سائداً من اتجاهات مذهبية في العقيدة والنقطة قبل ظهور الدعوة الموحدة ، فإن المصادر تحدثنا بأنه عنب دخول الإسلام بلاد المغرب (١) على يد عقبة من نافع ، أيام معاوية ، وذلك فيما بين عامي ٥٠ إلى ٥٥ / ٦٦١ م / ٦٦٦ م ثم مرة أخرى أيام ابنه يزيد ، فيما بين عامي ٥٦٠ / ٥٦٤ / ٦٧١ م ، ٦٧٥ م أقبل البربر بقلوب صافية على هذا الدين الجديد ، ثم حدثت بضع مواقف ردة (٢) لأسباب عارضة ، منها ، في تقديري ، عدم اتقان البربر للغة الكتاب الكريم ، وهي العربية ، وكانت لغتهم حينئذ البربرية . ولكن بانتهاء هذه الأسباب العارضة انتهت دواعي الردة ، واستقر الإسلام في قلوب أهل هذه البلاد وعرفت السنة وسادت (٣) ورأى فيها القوم ملاذاً لكثير مما كانوا يعانونه من مشا كل إجتماعية وثقافية ودينية .

ولكن لما كان المغرب الإسلامي في ذلك الحين ، جزء لا يتجزأ من الرقعة الإسلامية ، فقد ظهر فيه مظاهر في مشرقها من آراء حول العقيدة مثل آراء الخوارج

- (١) أنظر لمزيد من التفاصيل حول دخول الإسلام بلاد الغرب ، الاستقصا ١٢ ص ٧٨ - ١٣٦ ، وابن خلدون - العبر - ٦٢ ص ١١٠ وما بعدها .
- (٢) ورد في كتب التاريخ أنهم ارتدوا اثنتي عشرة مرة ، خاصة في البقعة فيما بين طرابلس وطنجة - ثم استقروا بعد ذلك في عهد موسى بن نصير (أنظر في هذا مثلاً : العبر ٦٢ ص ١١٠) .

وكذلك الدراسة التاريخية التي قدم بها الأستاذ عبد الوهاب بن منصور الوثيقة الأولى من وثائق المجموعة الأولى وهي معاهدة بين عرب قيس وبربر زتاته ، ص ١٧ - ٢٤ من المجموعة الأولى من الوثائق الملكية الرباط ١٩٧٦ .

(٣) قيل « أن أفريقية كان الغالب على أهلها السنن » إلى أن انتشر فيها أولاً مذهب أبي حنيفة .

وفيات الأعيان لابن خلكان ١ ص ٢٧) .

والشيعة . ثم المعتزلة ، وذلك بانتقال رجالهم إلى أرض المغرب فآوون من ضغط الخلافة عليهم أمثال هؤلاء :

من كان من الإباضية أتباع عبدالله بن إباح^(١) من الخوارج ثم .
ومنهم من كان من الصفرية أتباع زياد بن الأصفر^(٢) وغيرهما من أهل الأهواو البدع .
ولم ينفر البربر كثيراً من أصول الخوارج لما لمسوا فيها من ميل إلى الاستقلال عن الضغط الخارجي . غير أن تقديرهم لها لم يتعد مجرد القبول . ذلك لأن الخوارج لم يوفقوا إلى بناء دولة في المغرب الأقصى ، على غرار ما حدث بالمغرب الأوسط حيث ظهرت سيطرة الدولة الرستمية^(٣) فترة طويلة .

أما مبادئ الشيعة فلم تلق رواجاً كبيراً بين أهل هذه البلاد ولكنهم رحبوا بالشيعة أنفسهم على أنهم من الموالين لأهل البيت فحب آل البيت ، وهو الحب الذي مازال في نفوس المغاربة حتى اليوم^(٤) ، هو الذي أفسح مجالاً للإنتشار للشيعة .

(١) أنظر لمزيد من التفاصيل كتاب « الخوارج في المغرب » تأليف دكتور محمود إسماعيل الدار البيضاء ١٩٧٦ .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) قامت هذه الدولة زهاء قرن ونصف من الزمان [أنظر أخبارها في المرجع السابق .

(٤) أنظر في هذا ، دوحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ ، محاضرة القاها الدكتور عباس الجراري في الدروس الحسينية في شهر رمضان ١٣٩٥ هـ — (١٩٧٥) — رباط .

وأيضاً — د قبائل المغرب ، للاستاذ عبد الوهاب بن منصور .

أما الاعتزال فقد وجد في الدولة الإدريسية بين أهل القبيلة الأوربية عقب وصول المولى إدريس إلى أرض المغرب الأقصى سنة ١٦٩ هـ / ٧٨٠ م ، فأراً من الاضطهاد في عهد إلى جعفر المنصور ، إذ اورد عند الشهر ستاني^(١) المتوفى ٥٤٨ هـ / ١١٥٩ م ، نص يفيد وجود بعض الواصليية من اتباع واصل بن عطاءالله في أرض المغرب قال :

« وبالمغرب الان [كان ماصراً لظهور الدور الموحدية] منهم شزيمة قليلة في بلد إدريس بن عبدالله الحسين الذي خرج بالمغرب في أيام إلى جعفر المنصور ويقال لهم الواصليية^(٢) .

ويذكر إن المولى إدريس حمل معه بعض المبادئ الشيعية ، لأنه كان من العلويين المناضلين . كما هو معروف في سيرته ، ولعلها آراء معتزلية أكثر منها شيعية وعلى العموق قد راجت في القبيلة التي آوته آراء معتزلية متعددة ، ولكن الادارسة انفسهم كانوا أهل سنة كما هو واضح من تاريخهم .

ويهذا يتبين لنا انه كانت هناك اتجاهات مذهبية في مجال العقائد في أرض المغرب الافريقي ، قبل ظهور ابن ثومرث .

ولكن هذه الاتجاهات لم تكن تمثل سوى آراء قلة من أهل هذه البلاد . وكانت الكثرة الغالبة من أهل السنة ، العاملين بها ، الذين لا يرضون آراء الحائدين عنها ، فهم ناصري السنة .

(١) انظر لمزيد من المعلومات عن الشهر ستاني رسالة دكتوراه بعنوان : « الشهر ستاني وآراؤه الفلسفية » الدكتور سهير مختار مخطوطة بكلية البنات بجامعة عين شمس (تحت الطبع) .

(٢) الملل والتحزب : للشهر ستاني ١٥ من صفحة ٥٧ - ٦١

هذا من جهة الفقه

أما من الناحية الفقهية ، فيذكر أنه كان للمذهب الحنفي^(١) الغلبة في البداية في بلاد المغرب . بعد أن نقله إليها عبد الله بن فروح أبو محمد الفارسي قادماً من المشرق .

كما عرف المذهب الشافعي^(٢) على يد بعض شافعية المشرق الذين وفدوا إلى الأندلس أولاً ، ومنها إلى المغرب عقب اضطهاد فقهاء الأندلس لهم ، وحملوا معهم كتبهم^(٣) ، وإن كان لا يعرف أنه عمل بالفقه الشافعي في القضاء في هذه الجهات . ثم مذهب الأوزاعي^(٤) الذي وفد من الشام في دولة بني أمية ، وانتشرت آراؤه في المغرب . ولا يعرف أنه عمل به على مدى واسع في جميع البقاع على نحو ما كان الأمر بعد ذلك بالنسبة للمذهب المالكي .

ظهرت المالكية^(٥) في المغرب وغلب انتشارها في عهد الإدارة ويجب أن ثبت أنه كان للبرابطين من بعد ، الفضل في الحفاظ على العمل بها إذ يقال^(٦) ان أحد أمرائهم الأوائل أراد أن يكون العمل في دولته على مذهب واحد: فلما عرض

(١) أنظر الفصل في الملل والنحل لابن حزم الأندلسي — أخبار الأندلس

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) تاريخ الفكر الأندلسي ص ٤٣٦

(٤) أنظر د ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية ، رسالة دكتوراه بقلم دكتورة سهر فضل الله أبو وافية — كلية البنات بجامعة عين شمس . بالقاهرة (تحت الطبع) .

(٥) نفس المرجع السابق

(٦) أحسن التقاسيم للمقدس ص ٢٤٧

عليه مذهب كل من أبي حنيفة ومالك تساءل أيهما عالم المدينة وأيهما عالم الكوفة ،
ثم فضل عالم المدينة وهو مالك على عالم الكوفة .
وهكذا ساد المذهب المالكي^(١) في بلاد المغرب منذ أن عرف فيها .
هذا بالنسبة للمغرب الأفريقي .

أما الأندلس فقد عرفت من الناحية العقائدية آراء فرق مختلفة متعددة :
كالكرامية ، والمرجئة ، والاعتزال ، والمعتلة والشيعة والخوارج .
ونظرة إلى ما كتبه فقيه الأندلس ابن حزم [المتوفى ٥٦٤ هـ / ١١٦٧ م] في
كتابه « الفصل في المال والنحل » كفيّة يبرز الصورة التي كانت عليها الأندلس في
ذلك الحين ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

وما يؤكد هذا ما ذكره المسكلاقي نفسه في كتابه الذي بين أيدينا حين قال :
« ... فإنك ذكرت لي أيها الحبر الأواحد ، أن المذاهب الفلسفية حجة بقطركم ،
مفرطة الشيع ، وهي مشهورة البيع والابتياح ، والاجتماع على التذاكر فيها ،
والتعظيم لمنتحلها منكشف القناع »^(١) .

فهذا تصريح قاله المسكلاقي في معرض التهديد لكلامه في هذا الكتاب . عقب
الديباجة مباشرة ويواجه فيه أحد السائلين مبيّناً له أن المذاهب الفلسفية مفرطة
الذبوع « بقطركم » أي الأندلس ، لأن المسكلاقي من المغرب الأفريقي ولقد بينا

(١) ينظر أسباب انتشار المالكية بالمغرب بحث « الأمير الشاعر أبو الربيع
سليمان الموحدي ، وعباس الجراري الدار البيضاء ١٩٧٤ ص ٢٨ ، ص ٢٩
(٢) أنظر صفحتي ٣، ٢ من النص الذي بين أيدينا وكذلك تعليق رقم ١١ ت
من التعليقات على هذا النص .

في موضعه أن ذلك كان أثناء إحدى رحلاته إلى الأندلس بصحبة المنصور، وابنه^(١).
ويتبين الباحث أن السمة الغالبة في الناحيتين العقائدية والفقهية قبل ظهور
الدعوة الموحدية هي الأخذ بالسنة والعمل بها.

وجاء ابن تومرت ودخل المغرب ١٠/٥/١١٢١م بعد رحلته إلى المشرق
لتحصيل العلم وكان قد مر قبل ذلك بالأندلس على نحو ما أشرنا إليه فيما سبق^(٢).
ودرس بالمشرق على أيدي شافعية أشاعرة من أمثال:

أبو بكر الشاشي وهو من أبرز الفقهاء الأصوليين في تلك الفترة.

وكان اتجاهه نحو إنشاء دولة، قد ظهر مبكراً على نحو ما بيننا، حتى أن الغزالي
كان يقول^(٣) : ، لابد لهذا البربري من دولة.

وسواء قابل الغزالي أم لم يقبله، وسواء صدر هذا القول عن الإمام الحجة
أم لا؛ فإن ورود هذا التعبير في الترجمة، له دلالة وهي أن تفكيره كان مشغولاً فعلاً
بأحداث تغيير حيث يتيسر له أحداثه.

وهو ما بدر منه فعلاً فور نزوله بين أهله وبنى عشيرته فقد بدأ نشاطه بتبشير
دعوته وهي القول بمبدأ: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مؤكداً سنية تماشى
مع السمة الغالبة على الجماهير. واستعمل في ذلك لغة البلاد وهي: « البربرية ».

ولما تبين أن ما ينادى به لا يتعارض مع اتجاه دولة المرابطين التي كان يفكر
في القضاء عليها، اتجه إلى تقديم ما يغاير أسسها فألقى بدعوة تميزت كما سبق وأشرنا

(١) أنظر سيرته الواردة في هذا التقديم.

(٢) أنظر التعريف بابن تومرت هامش رقم ١ من صفحة ٠٠٠ من هذا التقديم

(٣) نفس المرجع السابق

الى ذلك^(١) باحتوائها على مبادئ، ينتمى كل واحد منها الى اتجاه مذهبي عقائدى خاص، مما كان معروفاً بين الناس وقت وصوله ومنطلقاً فى نفس الوقت من كل مامن شأنه أن يبرز عورات المرابطين الجاهيرية مثل: احراق كتب الغزالي مثلاً من أجل علم الأرواح.

أما مختلف الآراء التى تضمنتها دعوته، فإن نظرة سريعة على هذا المضمون^(٢) تكشف عن تنوع الاتجاهات الواردة فيه. ومن أبرز ما قاله: آراؤه فى الإمامة،

(١) يلاحظ أن عصر المرابطين لم يعدم فقهاء كانوا على قدر كبير من سمعة لافق مثل القاضى عياض كما أنه لم يعدم علماء ومفكرين وفلاسفة وعلى وأسهم ابن باجه.

(٢) أنظر كتاب :

Mohammed Ibn Tomar et la theologie de li Islam dans le nord de l'algerie au XI et Siecle Par I, Goldziher Alger—1903
حيث آراء ابن تومرت فى كتابه « أعز ما يطلب »، فلقد طبع هذا النص بالجزائر سنة ١٩٠٣ نشره المستشرق الإيطالى لوسيانى وقدم له جولدمسهر بمقدمة ترجمها من الألمانية الى الفرنسية الأستاذ جول فراواى موميس — كما طبع أيضاً فى مصر. ضمن مجموع رسائل « نشره الشيخ محي الدين صبرى الكردى .
أنظر أيضاً الدراسات التالية :

(١) تاريخ الفكر الأندلسى : لبالسنيا جزءان صفحة ٢٣٨

(ب) فرق الإسلام : لهنرى لاووست . صفحة ٢٥٥

H. Laoust Des Schismes dans l' Islam

(ج) الدراسه التى قام بها الأستاذ الدكتور يحيى هريدى عن تاريخ الفلسفة فى شمال أفريقية — القاهرة ١٩٧١ وهى من جزئين — ظهر الأول منها فقط .

حيث يصرح بمصمة الإمام ، وبضرورة إمام في عصره هو « المهدي » . فالعلم به واجب ، والسمع والطاعة له واجب ، وإتباعه والافتداء به واجب ، والإيمان والتصديق به واجب على السكافة . غير أن هذا الاتجاه الشيعي في مسألة « الامامة » يقترب كثيراً من الزيدية وهم أكثر فرق الشيعة اعتدالا وقد كان لهم أتباع في المغرب .

فقد امتدحوا مثلاً خلافة أبي بكر ، وعمر ، وعثمان . وهو مالا تقره فرق الشيعة كلها فيما عدا قلة هم الزيدية كما أشرنا وقد سار على منوالهم ابن تومرت . ثم نراه يرجع إلى كثير من الأحاديث النبوية المروية عن السيدة عائشة رضي الله عنها ، وهو مالا نجاهد عند الشيعة بصفة عامة . غير أنه سرعان ما يبعد عن الاعتدال عندما يصرح بتكفير من يعصاه وقتل المخالف لأوامره .

معنى هذا أنه أخذ من المذهب الشيعي ما يعاونه على دعم سلطته في دولته الجديدة ، وترك ما عدا ذلك . حتى أن تشيعه لقرن بالمذاهب الشيعية على اختلافها لتبين أنه غرض النظر عما يميز هذه المذاهب كلها من نظريات فلسفية تقوم على القول بالاتحاد والحلول وتناسخ الأرواح على نحو ما نجد ذلك عند علاة الشيعة هذا فيما يتعلق بأبعاد الاتجاه الشيعي في مذهبه وهي كما تبين تقوم على تحقيق هدف سياسي في أساسها .

أما آراء الخوارج في دعوته فهي ليست ظاهرة كظهور آراء الشيعة فيها ، ولعل أبرز ما يقربه إلى الخوارج تكفيره لمخالفيه والحكم بقتلهم . فتكفير المسلم ليس بالأمر الهين والخوارج ومعهم ابن تومرت قد أخذوا بهذا المبدأ الطائش ؛ فخاروا عن الصواب ، كما أن تجويز الخوارج أن يكون الإمام من غير قریش بل تجويزهم أن يكون عبداً أمر يلائم وضع ابن تومرت الذي يبدو أنه لم يكن ينتمي إلى آل

البيت رغم ادعائه ذلك ، فنسلسل أسماء أجداده ميشور^(١) ، وإن لم يحدث أن أثيرت في حياته مسألة عدم صحة نسبته .

أما بالنسبة لاتجاهه الأشعري^(٢) فإنه يتبين في حديثه عن العلم والمعلومات ، والقول في حدوث العالم ، وكيفية إثباته اعتياداً على القسمة العقلية إلى جوهر وهرض أو ما سماه متحيز وكون ، كما أنه قال بالعدل الإلهي على أسلوبهم .

أما بالنسبة للعلم والمعلومات — فإنه لا يدعى أن الموجود هو المعلوم على نحو ماترى المعتزلة — لأن المعلوم معلوم أيضاً — والمعلوم غير موجود ؛ أى أنه يقول بعدم المحض . وهذه فكرة إسلامية أساسية لأنه يترتب عليها القول بقدره الباري سبحانه وتعالى على الخلق ولايجاد ، وابن تومرت يقول بها ، وهذا ما يقربه لأهل السنة أو يجعله من الأشاعرة لأنهم هم الذين كانوا يمثلون آراء أهل السنة في ذلك الحين .

أما قوله في حدوث العالم القائم على القول بالجواهر والعرض أو المتحيز والكون ؛ فإنه قد اعتمد فيه فكرة ارتباط المتحيزات بالأكوان ؛ لوجوب تحيزها ، وهو ما يقابل القول بمبدأ استحالة تسمى الجواهر عن الأعراض ، عند الأشعرية وهو أسلوب من أساليب تأكيد وجود الموجود الخارجى العيني ، منفصلاً عن الذات العارفة . أما فيما يتعلق بالعدل الإلهي فإنه يرى أن كل شيء يتم على مشيئته العليا فأنه

(١) أنظر في أمر صحة نسبته : ابن خلدون ابن أبي زرع فكلهما بشكان في نسبته إلى النبي (ص)

(٢) ورد فيما يتعلق بدراسته أنه عندما رحل إلى المشرق لتحصيل العلم التقى بأبي بكر الشاشي فأخذ عليه شيئاً من أصول النخبة وأصول الدين — وسمع الحديث على المبارك بن الجبار ه / م [أنظر في ذلك المعجب صفحة ٦٦ . والعبر لابن خلدون ج ٦ ص ٢٢٦] «وأيضاً الحلال ص ٥٨» [

سبحانه وتعالى هو الأمر التام في عبيده يفعل في ملكه ما يريد .

غير أن ابن توممرت قد خالف الأشاعرة في عدة مسائل منها : مسألة تكليف العبد ، ومسألة الصفات .

أما فيما يتعلق بالمسألة الأولى فهو يرى خلافاً للأشاعرة أن الله سبحانه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيق ، وأنه فيما يتعلق بالصفات ، لم يقل بأنها معان قديمة قائمة بالذات على نحو ما ذهب إليه الأشاعرة ، بل نفاه ولم يعترف إلا بالاسماء الحسنى . وهذا موقف يقربه من الظاهرية .

أما اعتزاله فإنه يبين في تقديمه للعقل على النقل في العلم ، بتوحيد الله سبحانه بشهادة أفعاله سبحانه الدالة على إفتقار الخلق إلى خالق . ووجوب وجوده . . . والعلم بوجوده مبنى على نفس التشبيه الذى يؤدى في نظره إلى التجسيم ولا يرى أن اعتزاله في نفي الصفات لأنه لم ينفها وسكت وقال بالاسماء الحسنى (١) .

وله أقوال متعددة في نفي التجسيم الذى رمى به آراء المرابطين . هذا فيما يتعلق بالمقائد .

ثانياً : أما بالنسبة للناحية الفقهية ،

فقد اتفق ابن توممرت على مذهب مالك وإن كان قد حارب ما كان عليه الزنهار . في ذلك الوقت من الأخذ بعلم الفروع دون الأصول ، حتى لم يعد الناس يرجعون إلى الكتاب الكريم أو أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

وكان يواجه الجماهير بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما أشرنا ومن الجائز أن يكون قد تأثر بالاتجاه الظاهرى وإن لم يعلنه ذلك لأنه يعرف المذهب وأصوله من احتكاكه بعلمائه بالاندلس عندما رحل إليها قبل ذهابه إلى الشرق

خاصة وأنه ، وهو الذى يهوى التخيير ، كان من المنتظر أن يبدل المالكية بالظاهرية فور تمكنه من زمام الأمور بعد إنهاء دولة الموحدين .
ولكنه لم يتيسر له ذلك . وبقيت المالكية .

ولعل ما بدا من ظاهرة المنصور [المتوفى سنة ٥٩٥ هـ / ١٢٠٦ م] ما هو إلا صدق لميول ابن تومرت واتجاهاته الدفينة التى لم تسمح له الظروف بالجهر بها استكمالاً لبناء دولته . إذ لا يغيب عنا أن فقهاء المالكية لم يسعدوا بالدعوة الموحدية . وأن منهم من جهز بذلك منذ البداية .

هذه هى دعوة ابن تومرت فى ناحيتها العقائدية والفقهية ونقبن أنها :-

١ - تقوم على مبدأ التوفيق والتأليف بين ما هو سائد من اتجاهات فى العقائد - لتقع من نفس الجميع موقع القبول والاستحسان فيضمن هدوء الأطراف : فلة كانوا أم كثرة - خاصة وأن الفلة كانت تمثل عناصر ذات فاعلية فى مجال الفسكر أو بوجه أصح فى مجال السياسة .

٢ - أن ابن تومرت قد راعى فى بنائها أن تكون ملائمة لواقع الجماهير ولذلك جعل السمة الغالبة عليها هى السنة فى ناحيتها العقائدية والفقهية وإن كان يتعذر تماماً وصفها بأنها دعوة سنية لقوله بعصمة الامام والمهدى ، وهو ما يتعارض تماماً مع السنة التى يجب أن تكون خالصة من شوائب البدع إذ لا جزئية فى السنة : ولا خلط ولا تلفيق .

أن سنيته هذه التى أرادها سمة جزئية لدعوته لم يصدر فيها عن تقدير صادق لأصول السنة .

فن ناحيته العقائد رآه يلجأ إلى الأشعرية التى درسها فى الشرق ولكن يتعذر

علينا أن نقول إنه صدر فيما قدمه منها عن تصديق بها إذ أغلب الظن أنه سار عليها لجدتها بعض الشيء بالنسبة لما كان سائداً أيام المرابطين .

ومن ناحية النقح يستبقى المالكية ، ويهاجم فقهاء المرابطين ، من أجل البعد عن علم الفروع - ولا أظن أنه كان يعبأ بتصحيح الاوضاع الفقهية بقدر ما كان يهتم بإبراز سوء موقف المرابطين عندما أحرقوا كتاب الإمام الغزالي د إحياء علوم الدين « وعلى العموم فإن ما ترتب على موقفه هو الرجوع إلى « الاصول » وفي هذا الخير كل الخير بالنسبة لصقل العقول وتقديم العلوم .

إذ يجب أن نعترف بأن هذه الوقفة من الفروع قد أدت إلى التوعية بقيمة الإستناد إلى مصدرى الشريعة الأصلين : الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة قولاً وفعلاً وتقريراً ، وأنه كان لهذا أثره في البعد عن متاهات التفريع .

غير أن هذا لا يمنعا من إثبات أن سنته كانت استجابة لواقع جماهيري وسياسي أكثر منه إعتقادي .

وأن أصول دعوته كلها قد صاغها من أجل تحقيق منفعة فورية له وهي « بناء دولة » .

فهذا جانب من شخصيته لا يمكن إغفاله ، وكان له الأثر كل الأثر في تحديد معالم دعوته المذهبية .

ثم يجب أن نثبت أن دعوته هذه قد لاقت هجوماً من قبل فقهاء المالكية أنفسهم .

وبعد ثلثا التاريخ عن موقف الفقهاء الذين تخرجوا من بعض أصول الدعوة الموحدية ، وكيف أن بعضهم قد واصل جهاده حتى آخر رفق من حياته ، وأن البعض الآخر سكنت وتحولت جهوده إلى التعاون مع الموحدين ؛ فقد قامت أبحاث فقهية مستفيضة ترتبط بواقع البلاد التي كانوا يعيشون فيها وهذه هي السمة المميزة للفقه المالكي

وهو البعد عن النقة التقديرى^(١) على نحو ما يقين ذلك من دراسة كتب الامام مالك .

كما كانت لهم مواقف إيجابية قوية من أجل صالح الحكم السبي في البلاد وذلك عندما ثاروا في سبتة ، والقيروان وفي غير هذه وتلك من المناسبات التاريخية المشرفة للمذهب السائد .

غير أن التخرج من المبادئ المناوئة للسنة لم يكن فقط من قبل الفقهاء . بل ظهر هذا الحرج عند بعض أمراء الموحدين أنفسهم فقد أعلن ثلاثة منهم هم : المنصور ، والمأمون ، والرشيد عن التبرؤ من القول بالعصمة .

أما المنصور [المتوفى ٥٩٥ / ١٢٠٦ م] فقد أمر العلماء في عصره بتأليف كتاب يحل محل كتاب المهدي ، يجمعون فيه من كتب الصحاح ما يتعلق بجميع مسائل الدين أى أنه أراد كتاباً خالياً من كل ما لا يمت إلى السنة بصلة ، حتى أنه جعل مصادره كتب الصحاح دون غيرها .

وقد تبرأ المنصور من القول بالعصمة بين أيدي العلماء ، ومن بين هؤلاء أبو الحسن بن القطان^(١) [المتوفى ٦٢٨ / ١٢٣٩ م] الذى عينه المنصور لقراءة الحديث الذى كان يقرأ بين يديه ، وكانت العادة لإتباع القراءة بالتصليّة والدعاء للمنصور بالرضا . دون فاصل بين التصليّة والدعاء للمنصور ؛ فما كان من أبي الحسن بن القطان إلا أن سكت بين كل منها على غير العادة .

وكان في هذا دلالة على أنه لم يعد هناك إمام معصوم ، بل لم يعد هناك إمام . ويقال إن المنصور قد استبشر بذلك واشتد إعجابه ، واستحسانه إياه وقال : هكذا ينبغي أن يقرأ الحديث من يقرأه بين أيدينا فاصلاً بين الدعاء لنا والتصليّة المتبعة بالبسملة وبين حديث النبي صلى الله عليه وسلم ،^(٢) .

(١) انظر هامش ١ من صفحة من هذا البحث .

(٢) الذيل والتكملة للمراكشي مخطوط بالخزانة العامة بالرباط سبقت الإشارة إليه

ثم يضيف فيقول :

« فأما سرد البسمة والتسليمة والدعاء لنا والحديث في نسق من غير فصل بين ما يخصنا من الدعاء وما قبله وما بعده فإننا نبرأ الى الله منه » (١)
كما ورد في المعجب أنه قال مرة لأحمد بن مطرف المري : « اشهد لي بين يدي الله عز وجل أنني لأقول بالعصمة كما ورد أنه قال يوما « أين الإمام » ؟
أين الإمام ؟ » (٢) .
غير أن المنصور لم يجرؤ على إعلان موقفه هذا في خطبة عامة كما فعل ادريس المأمون من بعد .

ولعله قد فطن إلى أن في هذا الفعل هدم لأسس دولته ، فكف وهو على مضض ، خاصة وأنه لم يوفق في إيجاد كتاب يحل محل كتاب المهدي . رغم جهود العلماء في ذلك ، كما أنه فشل في القضاء على الفقه المالكي من المغرب ، وهو الذي مال إلى الظاهرية لاجابه (٣) .
با بن حزم لا بدلس إذ قال عند زيارته لقبره :
« كلهم عيال على ابن حزم » (٤) يقصد شيوخ المذهب .

غير أنه إذا كان قد فشل في هذا وذاك فقد وفق في الحد من علم الفروع الذي أعلن عليه حربا شعواء أسوة بمن سبقه من أمراء الموحدين وكان يشجع من يقرأ الكتاب والسنة . ويقول لمن يراه عاكفا على غيرهما من كتب المهدي أو كتب الفروع :

« ما هكذا يكون الطالب ، وإنما يقرأ كتاب الله وشيئا من السنة . » (٥) كما

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) المعجب صفحة ٣٩١

(٣) القرطامس ١٠٨

(٤) نقح الطيب ٢ ص ١٦٢

(٥) الملجب ٢٩٢ .

كان يشجع على التأليف في التفسير والفقه وأصوله والكلام والآداب وعلوم الحديث مؤكداً سنيته التي لم تخلص أبداً في العلق من شوائب العصمة وأدران المهدوية ، وإن كانت نيته أمام علماء عصره من يحالونه من الخواص ، قد خلصت منها .

وهناك رأى يرى أن ابن تومرت أراد أن يعمل بالشفافية وهو ما تقع عليه عند المستشرق لاورست (١) .

غير أن هذا الرأي غير مدعم من قبل قائله ، وليس فيما صدر أو عرف عن المنصور ما يمكن أن يبرره . فقد اشتهر المنصور بميله إلى الظاهرية وهو ما أثبتناه وأن كان بقي ما لـكيا لتعذر إحداث التغيير المـ غوب لتـسـك أهل البلاد بهذا المذهب . واهتمام الفقهاء بالإبقاء عليه .

أما إدريس المأمون فقد تبرأ من القول بالعصمة والمهدوية وعبر عن ذلك ودفعة واحدة في خطبته المشهورة . حيث قال :

« وقد كان سيدنا المنصور هم أن يصدع بمابه الآن صدعنا ، أن يرفع عن الأمة الجزية التي وقعتنا ، فلم يساعده كذلك أمـله ولا أجله لزواله إلا أحله ، فقدم على ربه بنية صدق خالص الطريق (٢) » .

ولذلك نجد المأمون يحقق ما لم يتدبر المنصور ، ولم يكتف بهذا التبرؤ العلني ، وإنما حرص على محو كل ما يمكن أن يذكر بالدعوة . فأصدر أوامره بمنع هذه العملة باسم المهدي (٣) وضم المهدي ولفظ آراءه .

(١) الفرق في الاسلام للاورشت ص ٢٣٥

(٢) الحلل - ١٣٧ ، ١٣٨

(٣) نفس المرجع السابق وأيضا البيان المغرب ص ٣٦٧ ، ٢٦٨ ، ٣٦٩ ص ٣٠٥

القرطاس ١٧٩ .

أما ولده الرشيد .

فقد ورد أنه تبرا أيضاً من العصمة والمهدوية ولكنه اضطر إلى الرجوع إليهما وإقامة بل ما أبطله والده المأمون من مراسيم مثل ذكر اسم المهدي في الخطابات ونقشه عند سك النقود ، وذكره في الخطبة والدعاء له بعد الصلاة . إذ كانت هذه كلها شروط لتولي الحكم .

ويصح أن تثبت أنه إذا كان الحكم قد بقوا مقيدين برسوم اعتلاء كرسي الحكم ، وأن بعضهم قد تبرا فعلاً من المبادئ المشينة المناوئة للسنة ، غير أن شروط دخول الحكم رده في العلانية إلى العمل بما ينبذه عقله وقلبه ، تقول إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للأمراء الموحدين الذين تبرا وأمن العصمة ، فإن الفقهاء قد بقوا بمعزل عنها فهم من المالكين المخلصين للسنة ، وما أن سمح لهم الحكم مثل المنصور والمأمون وغيرهما بالانطلاق بعيداً عن هذا الأصل العقائدي الشيعي المتطرف حتى أخرجوا المصنفات في أصول الفقه وأصول الدين ، أي في علم الأصول ، وارتاح أهل البلاد إلى ذلك وهبوا أنفسهم إلى مزيد من التحصيل ليس فقط في علوم الدين بل في غيرها من العلوم والمعارف على نحو ما سنتين ذلك بعد .

وقد حدث في أواسط الدولة الموحدية في عصر المنصور ومن بعده من الأمراء الموحدين المهمتين بالعلم أن تسرب كثير من الآراء من الأندلس وصارت المذاهب أكثر انشقاقاً . وهذا أمر طبيعي طالما أنه حدث احتكاك علمي .

فالمنصور قد حرص في كل حملة قام بها في الأندلس ، على اصطحاب العلماء . كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

ومن الطبيعي أن تنتقل العلوم هكذا على ألسنة المتنقلين من بلد إلى بلد وتنتشر آراء فقهاء السنة في مواجهة آراء أهل الفرق المارقة ويظهر علم الأصول ليقبل من الاهتمام بعلم الفروع .

الأمر الذى يجعلنا نقول فى النهاية ان وجود الموحدين كان له أثره فى الناحية الدينية على اعتبار أنه اتجه تفاعل مع ما كان سائدا من آراء فى النظر والعمل، وكان من جراء هذا التفاعل الذى لا ترجع نتائجه إلى الموحدين بقدر ما ترجع إلى أهل البلاد أنفسهم من المغاربة أصحاب الراى فيما يستكنون إليه من مذاهب ، نقول انه كان من جراء ذلك أن تأكدت المعالم التالية فى مجال الحياة الدينية .

١ — استتب مذهب الأشعرى فى العقائد بعد زوال القول بالعصمة والمهدوية ، وتضاءلت المذاهب الأخرى وصار للاتجاه الأشعرى السيادة خاصة فى شمال افريقية وبوجه أخص بالمغرب الأقصى .

٢ — بقيت الظاهرية ذات أثر واضح بالآندلس .

٣ — زاد التمسك بالمذهب المالكى فى مجال الفقه وأصوله واتجه الاهتمام إلى علم الأصول إلى جانب الفروع التى كانت لها الغلبة بين الناس قبل ذلك .

٤ — ظهرت الكتب فى الأصول، أصول الدين وأصول النطق وكتاب د لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول ، هو ثمرة من ثمار توجيه الاهتمام إلى الأصول .

عصره فى ناحيته الثقافية

يمثل عصر المصكلا تى فترة من أخصب فترات الحياة الفكرية فى المغرب العربى ذلك أن عصر المرابطين^(١) ، الذى احتوى الكثير من نتاج الفكر الأندلسى من

(١) يقدم لنا التاريخ وقائع تجعل من المرابطين دولة تأسست على تخطيط من علماء المذهب المالكى مثل : د أبو عمران الغفجومي ، [ت ١٠٤١/٥٤٣٠م] إذ يقترن اسمه بتأسيس دولة لمتونه فى أوائل القرن الخامس الهجرى [انظر فى ذلك مقال د أول مفكر فى تأسيس دولة المرابطين: أبو عمران الغفجومي ، بقلم الأستاذ عبد القادر زمامة استاذ الأدب المغربى بكلية الآداب بجامعة محمد بن عبد الله =

أيام بني أمية ، قد أعطى جماعة من أهل اللغة والنحو والأدب والفقه كان لها أثرها في الاحتفاظ بالمستوى العلى الذى جاء الموحدون فساروا به قدما إلى مزيد من التنوع والازدهار فلقد بما علم التفسير واعتنى به آل عبد المؤمن ، كما ظهر علم الحديث الذى قدمه الموحدون على الفروع ، وبرز علم الأصول : أصول الفقه وأصول الدين ، بعد اندثارهما تحت ركام تفريعات المذهب فعاد الأخذ بالإجتihad فى الدين اعتماداً على منبعيه القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة هذا فيما يتعلق بمجال العلوم الدينية، التى ساندتها إرتقاء علوم اللغة والنحو والأدب .

أما العلوم غير الدينية من طب وجبر وحساب فلك ، وهندسة ، وكيمياء وفلسفة فلقد انضمت إليها الموحدون ، وكان لوجود ابن باجه الذى ظهر أيام المرابطين [ت ٥٢٧هـ / ١١٣٨م] وعاش فى مستهل عهد الموحدين أثره فى دعم أسس مدرسة فكرية وصلت إلى أوج عظمتها وانتهت بانتهاء هذه الدولة . فلقد ظهر ابن طفيل [ت ٥٧٤هـ / ١١٨٥م] ومن بعده ابن رشد [ت ٥٩٥هـ / ١٢٠٦م] ومعهما عدد من الأطباء وأهل الكيمياء والجبر، والهندسة، عاشوا وانتجوا فى بلاط الموحدين، وانتهوا بسقوط الدولة التى كانت تحميمهم وتشجعهم، إذ ما ظهر من انقسام بعد ذلك فى نظام الحكم لم يعاون على الاعتناء بأصناف العلوم على نحو ما كان عليه

== بفاس بالمملكة المغربية — صفحة ٦٥ من مجلة « البينة » التى تصدرها وزارة الدولة المكلفة بالشئون الاسلامية بـ بالمغرب العدد الثالث من السنة الأولى محرم ١٣٨٢هـ يوليو ١٩٦٢ ومن أهم المصادر للتعرف على مزيد من التفاصيل فى تاريخ الحياة الفكرية فى الدولة المرابطية انظر : الاستقصا فى تاريخ المغرب الاقصى — الحلل الموشية — القرطاس — بيوتات فاس فى القديم — وهى مخطوطة نشرها مختصرة أبو زيد الفاسى فى كتابه المعروف بالبيوتات الصغيرة مطبوع على الحجر بفاس، الصلة لابن بشكوال - معالم الإيمان — المغرب للبكرى جذوة الاقتباس .

الأمر لإبان هذه الدولة ، والحياة الفكرية في دولة الموحدين تمثل امتداداً للحياة الفكرية في دولة المرابطين خاصة في مجال الفلسفة ، وذلك رغم ما إدعاه ابن تومرت من أنه قد جاء بنور المتح العقل بين أهل المغرب الغربي .

إن ما تميزت به الدعوة الموحدية في مجال الحياة الفكرية ، بالنسبة لما كان سائداً في البلاد هو حل قيود الانحصار في الفروع ، وفتح باب الانطلاق في رحاب « الأصول » ، ما أمكن ذلك .

ويبدو أن غبطة أهل البلاد ، وخاصة أهل المغرب الافريقي بتذهب مالك واستكاثتهم إليه لما حققه بينهم من الائتلاف وعدم التفرقة المذهبية ، تلك الفرة التي عانى منها أهل المشرق ، وعرفها كذلك أهل الأندلس ، قد جعلهم يذعنون للدعوة بالانصراف عن أعمال الفكر في الأصول نزولاً على رغبة فقهاء دولة المرابطين الذين نادوا بذلك تأكيداً لمركزهم وسلطانهم في هذه الدولة وبما لا شك فيه أن ابن تومرت بإلتفاته إلى « علم الأصول » قد أفاد واستفاد : أفاد لأنه رد العقول إلى ينايع الشريعة الاسلامية ، واستفاد : لأنه أتى بما خالف به بعض أوضاع الدولة السابقة عليه وهو دولة المرابطين . فعرف كيف يلعب على وتر حساس ، ظاهره توكيد « التوحيد » وباطنه إحداث ثورة سياسية لصالحه ، وصالح اتباعه^(١) .

(١) انظر في هذا : التحليل القيم لظهور ، دولة الموحدين ، الذي قام به دكتور عباس الجراري استاذ الأدب المغربي والشعبي بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط بالمملكة المغربية . في مقال له بعنوان : « ثورة سياسية ومذهبة » من صفحة ٨٤ إلى ١٢٠ من العدد الأول من مجلة « المناهل » التي تصدرها الوزارة المكلفة بالشؤون الثقافية بالرباط ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م — انظر أيضاً كتابه : « الأمير الشاعر أبو سليمان الموحدي » الدار البيضاء ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م — كما عالج الأستاذ محمد رشيد ملين في كتابه « عصر المنصور الموحدي » الحياة الفكرية بالمغرب وقدم لنا عرضاً شيقاً لنواحي الحياة في ذلك للحين وقد طبع هذا الكتاب بمطبعة الشمال =

فأضاء لهذا عاملاً من عوامل دعم الانطلاق العسكري الذي لم يكن كله من خلقه وإيجاده كما بينا، وإنما تلقى عناصره من حياة دولة انقضى عهدها، وكانت قد شلت نفسها بعدم الأخذ بالأصول، فبتر عضوها الأشل وهو الإكتفاء، بـ «الفروع» وسار بركب الحياة العسكرية من أجل صالح العلم والدولة.

فإذا ما واجهنا أصناف العلوم للتعرف على أهلها، نجد أننا مع أعلام يتمتع أغلبهم إلى حلقات درس ومدارس بدأت نشاطها العلمي أيام المرابطين. وكانت جامعة «قرويين» تتلقى طلاب هذه الحلقات لتسير بهم إلى أرقى تكوين خاصة في العربية وعلومها، ويصح أن نرجع في ذلك إلى ما كتبه كل من الأستاذ محمد الرشيد ملين، والمذكور عباس الجراري إذ أعطى كل منها صورة حية نابضة لمدى ما وصلت إليه علوم اللغة في هذا العصر. يذكر الأستاذ «ملين» أن كتاب «العين» كان محل اهتمام فقد اختصره أبو بكر محمد بن مدحج الزبيدي الأندلسي^(١) [ت ٣٧٩ هـ / ٩٩٠ م]، وانتشر هذا المختصر في المغرب بأجمعه.

وهذه إشارة تعكس مدى اهتمام أهل هذه البلاد بالعربية التي لم يكو نوا متحدثين بها أصلاً، فهي ليست لغتهم الأم، إذ كانوا يتحدثون بالبربرية.

وتؤكد لهذا الإهتمام يقول دكتور عباس الجراري إن المبدأ الذي اتخذه ابن تومرت. وهو مخاطبة جماهير الناس بالبربرية وإلقاء الخطب الدينية والمواظع بها لم يؤثر على الاتجاه إلى اللسان العربي للإمام بقواعده وإتقانه^(٢)، فلقد كانت

==الافريقي (بدون تاريخ) وقد قدم لهذا الكتاب الاستاذ عبدالله كنون الذي كتب في شخصيات عدة من هذا العصر، وذلك في سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب، طبع أغلبها بدار الكتاب اللبناني ببيروت.

(١) أنظر «عصر المنصور الموحد» لمحمد الرشيد ملين صفحة ١٧٤

(٢) أنظر كتاب «أبو الربيع سليمان الموحد» بقلم دكتور عباس الجراري ص ٧٧، ٧٨

الجاهل ترى في اللغة العربية : لغة الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة وأنه بالتالي يجب معرفتها لمعرفة الدين الخفيف .

معنى هذا أن انتشار مثلثات عبد الله بن محمد البطليموسى النحوى [ت ١١٥ هـ ١٢٢ م] وهو من أعظم رجال اللغة في الأندلس يدل على معرفة بالعربية ، ورغبة في تقويم النطق وإصلاح اللسان . كما أن حفظ أشعار الجاهلية : ولا مراءى القيس ، والنابغة ، وعلقمة ، وذهير ، وطرفة ، وعذرة من أهم السبل لتقن اللغة وقد لجأ أهل العلم إلى بعض أساليب لتيسير التحصيل فنظمت مسائل العربية في أراجيز يسهل ترديدها . يذكر د . عباس الجرارى أرجوزة محمد بن عيسى ابن أوصغ المعروف بابن المتأصف [ت ٦٢٠ هـ / ١٢٣١ م] وهذا الأرجوزة هي : المذهبة في الحلى والنشيات ،^(١) كما ظهر نظم لصحاح الجوهرى وجمهرة ابن دريد^(٢) .

ويشير الدكتور الجرارى إلى التحقيقات اللغوية التي قدمها أبو زيد عبد الرحمن السهيلي الملقب [ت ٥٨١ هـ / ١١٩٢ م] في كتابه دال الروض الألف ،^(٣) وكيف قبلها أهل العصر بتقدير كبير واستيعاب واضح كما يشير إلى أبي عبد الله محمد بن عبد المنعم الصنهاجى الحميرى السبتي وأبى الخطاب بن دحية اللذين كانا من أحفظ أهل عصرهما لكتاب سيبويه وأصول اللغة^(٤) .

— ويبدو أن الاهتمام ، بالنحو ، قد بلغ أشده في هذه الحقبة من الزمان حتى

(١) نفسا المرجع السابق صفحة ١٨ - نقلا عن المعجب صفحة ١٥٥ .

(٢) نفسا المرجع السابق - نقلا عن البغية صفحة ٤١٦ .

(٣) أنظر : « الأمير الشاعر أبو سليمان الموحدي ، للدكتور عباس الجرارى

صفحة ٧٨ - وقد رجع في ذلك إلى : المطرب ص ٢٣٠ وزاد المسافر ص ٩٦ .

(٤) أنظر : البغية ص ٦٩ وعنوان الدراية ١٥٩ - ١٦٠ .

أن الأستاذ ملين^(١) يرى أنه حدثت مة الآلة في الاهنهام بالنحر ودرا سة جعلته هدفا في ذاته ، وهو في حقيقته آلة تعين على حسن الأداء ، ويشير إلى ما حدث من تقارع بالحجة بين النجاة ، خاصة إذا كانوا ينتمون إلى مدن مختلفة مثال ذلك ما حدث بين نحا طنجة ونحا أشيلية . ويذكر أن جل النحا بالاندلس كانوا من أشيلية مثل : محمد بن خلف الأشيلي^(٢) .

وعمر بن محمد بن عمر^(٣) وهو رئيس النحا بالاندلس . وابن خروف على بن محمد^(٤) الذي تنازع مع اللخمى ، وكان للعالم الكبير والقاضى الوقور عبد المنعم ابن محمد بن الفرس^(٥) كتابا في مسائل الخلاف بين نحا البصرة والكوفة ، الذين قدموا ، من خلال منازعاتهم سيلاجارفا من النظريات ، والقوانين ، والمؤلفات ، والشروح ، والتعليق والخواشى ، التي غمرت العالم العربى لعدة قرون . ومن علماء العدو الذين ساهموا في معركة النحو ، ابو موسى عيسى بن عبد العزيز الجزولى^(٦) [ت ٦٠٧ هـ / ١٢٢١ م] صاحب « المهذبة » ، يقول الدكتور

-
- (١) أنظر د عصر المنصور الموحدى ، لمحمد الرشيد ملين صفحة ١٧٧ .
 - (٢) نفس المرجع السابق — أنظر التكملة — ٨٢١ .
 - (٣) نفس المرجع السابق وأيضاً : — التكملة ١٨١٩ — صلة الصلة — ١٢٨ ، وأيضاً حداثق الأزهار لمحمد بن عاصم الفرناطى .
 - (٤) نفس المرجع السابق ص ١٧٦ ، ١٨٠ — وأيضاً صلة الصلة ٢٤٥ — التكملة ٢٣٤ .

- (٥) نفس المرجع السابق وأيضاً : صلة الصلة ٢٨ .
- (٦) نفس المرجع السابق وأيضاً : صلة الصلة ٩٥ — أنظر أيضا ما كتبه دكتور الجرارى فى الأمير الشاعر أبو سليمان الربيع ص ٧٨ وقد رجع فى ذلك : =

عباس الجراري انه كان كبير نحاة المغرب في هذه العهد^(١) ولبعض مصنعات الجزولي أصول خطية في مسكيتي القرويين بفاس والاسكوريال باسبانيا .

وقد برز من بعده تلميذه ابن معطو هو أبو زكريا يحيى زيل الدين الزواوي^(٢) [ت ٦٢٨ هـ / ١١٣٩ م] الذي صنف الألفية في النحو ، والعقود والقوانين وكتاب حواشي على أصول ابن سراج في النحو ، وكتاب شرح الجمل في النحو ، وشرح أبيات سيوية وهو نظم ، وديوان خطب ، وله قصيدة في القراءات السبع ، ونظم كتاب الصحاح للجوهري . والجمهرة (لابن دريد ، وله كتاب ، المثلث) ومن نحاة المصموديين ، أبو القاسم عبد الرحمن بن رحمون المصمودي^(٣) [ت ٦٤٩ هـ / ١٢٦٠ م] وأبو عبد الله محمد بن هشام اللخمي^(٤) [ت ٥٧٠ هـ / ١٣٨١ م] . ويحكى أنه قد حدث نزاع أيضاً بين مدرستي « فاس » و « تلمسان حول » صرف ابن هريرة وخلاف مدرسه سبته بجمهور النحاة حول « ضم النكرة المقصودة ثم خلاف مدرسة المغرب حول « لولا » ... الخ .

وهكذا تبين مدى الاهتمام بالنحو في ثلث الفترة . ذلك الإهتمام الذي

== البغية ٣٦٩ ووفيات الأعيان ١/ ص ٤٩٨ وذكريات المشاهير أى مشاهير رجال المغرب للاستاذ عبد الله كنون عدد ١٩ .

(١) د الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان ، للدكتور عباس الجراري صفحة

٧٨ ، ٧٩ .

(٢) نفسها المرجع السابق صفحة ٧٩ — أنظرا لمزيد من التفاصيل : البغية

صفحة ١٥٦ ، ١٥٧ وأيضاً ٤١٦ .

(٣) أنظر البغية — صفحة ٣٠١ .

(٤) المطرب ١٨٣ ويثبت الدكتور عباس الجراري أن ابن دحية قد وصفه

بأنه « الفقيه الأستاذ النحوي الكبير المتقن الخطير » .

استمر حتى اليوم . كما يقول الأستاذ د ملين ، مثلاً في مقررات ودروس القرويين (١) .

أما العروض ، فقد إهتم به المغاربة ولدينا قصيدة د ضياء الدين الخزرجي (٢) السبتي المعروفة و د الخزرجية «أو د الرامزة» (٣) .

كما إهتم كل من ابن معط وابن أبي الجيش الانصاري بهذا العلم .
أما الشعراء فتنهم من العصر المرابطي أدركوا عهد الموحدين ولم يتجاوزوا معهم . ومن أبرز هؤلاء . القاضي عياض الذي قاوم الدعوة الموحدية في البداية ثم رضح لسلطان قوتها وإن لم يسلم بمضمون دعوتها (٤) .

ومنهم من انتصرو للموحدين ووصفوا فتوحاتهم ، وعلى رأس هؤلاء . أبو عبد الله محمد بن حسين بن عبد الله بن حبوس (٥) [ت ٥٧٠ هـ / ١١٨١ م] غير أنه عاد وكف عن مدحهم واضطر إلى الانحرار منهم إلى الأندلس . ويرجح دكتور جراري أن ذلك يرجع إلى تحرره الفكري القائم على الاعتدال .

إذاً دراسة شعره في المصادر القديمة تكشف عن أنه يبعد عن التماهى في

(١) د عصر المنصور الموحدي : لمحمد الرشيد ملين صفحة ١٨١ .

(٢) د أبو الربيع سليمان ، للدكتور عباس الجراري ص ٨٠ .

(٣) نفسا المرجع السابق .

(٤) أنظر إشارة دكتور جراري إلى ذلك في كتابه عن د أبي ربيع سليمان ،

ص ١٠ وكذلك نفح الأذهار صفحة ٩ والقلائد ص ١٣٤ .

(٥) أنظر في ترجمته في التكملة ج ٢ ص ٦٧١ وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٥

زاد المسافر ص ١ المطلوب ص ١٩٩ — وأيضاً مقال الدكتور عباس الجراري بمجلة دعوة الحق مارس ١٩٦١ .

المقليات المعتزلية ، كما يحجم عن الجمود في الأمور الفقهية . ويميل إلى الأخذ خاصة بالآداب السنية . وهو ما لم يوا من تماماً رأس الدولة الموحدية في ذلك الحين ثم أصبح إثر فتح عبد المؤمن للاندلس ، شاعر الخليفة الرسمي يصاحبه في كل تحركاته ورجع إلى مدح الخليفة . أبنائه وخاصة أبي يعقوب .

أما الشعراء الذين نشأوا في أحضان الدولة الموحدية ووهبوا أنفسهم لها . فمنهم أبو العباس الجزاوي^(١) الذي يبدو أنه رغم تردده لمدح الموحدين إلا أنه لم يتشرب الدعوة الوحيدة من أجل أن يصعد بمبادئها إلى مستوى الفاعلية في النفس .

أما الشعراء الذين يمكن أن يطلق عليهم وصف أنهم « ذاتيون » هؤلاء اتخذوا من الحب والغزل والوصف ، موضوعات لشعرهم ومن هؤلاء ابن غرلة^(٢) الذي اشتهر في التوشيح والغزل وأحب بنت عبد المؤمن التي كانت بدورها شاعرة . وكذلك أبو الربيع سليمان^(٣) (الامير) الذي تناول شعره عدة موضوعات منها الثاني ومنها ما يتعلق بالتيار المذهبي للدولة ، وكذلك الشاعر أبو حفص عمر السلي الاغماني^(٤) [ت ٦٠٣ هـ / ١٢١٤ م] .

ثم أخيراً شعراء ادركوا اضطراب دعوة المهدي لما بها من تناقض مذهبي

- (١) أنظر : المغرب ج ٢ ص ٥٠٩ التسكلمة ج ١ ص ١٢٨ — أزهار الرياض ج ٣ صفحة ٣٦٤ الغصون اليانعة ص ٩٨ نضج الطيب ج ٥ ص ٢٢٨ وفيات الاعيان ج ٢ ص ٩٤ ذكريات مشاهير رجال المغرب (سلسلة) لعبد الله كنون عدد ٦ ،
- (٢) أنظر د موشحات مغربية الدكتور عباس الجراري ص ١١٥ .
- (٣) أنظر الدراسة عنه في كتاب د . جراري .
- (٤) الغصون اليانعة ج ٩١ وزاد المسافر ص ١٠١ — وحدوة الاقبتاس ٢٨٦ والعدد ٣٠ من سلسلة ذكريات المشاهير لعبد الله كنون .

فاتجهوا إلى الدين وقدموا شعرا دينيا ضوفا . ومن هؤلاء ميمون بن خنيزة^(١) [ت ٦٣٧ / ٥١٢٤٨ م] .

ومن فحول الشعراء في الذهب : عبد الحق بن عبد الرحمن الأزدي^(٢) المحدث الذي لعب دوراً هاماً عند دخول ابن غانية إلى بجاية والذي بقي بذلك المنطقة يتستر الاتجاه السني الخالص من بدعة عصمة الإمام ولاقي في سبيل ذلك الكثير من عنت المصامدة .

ثم صفوان بن إدريس^(٣) وأبو العباس أحمد السبتي دفين مرا كش^(٤) .

ويجب أن نثبت أن كثيراً من هؤلاء الشعراء كان يتفاعل بصدق مع أحداث دولته خاصة ما كان فيه عزة وانتصار للإسلام ، وقد ظهر ذلك عقب غزوة الأرك ، التي تم فيها سحق النصارى بالأندلس فكان الشعر الديني يظهر بمتزجا بمديح المنصور .

الامر الذي يدل على قوة الشعور الديني في شعب المغرب على مدى العصور وإذا تركنا علوم اللغة إلى غيرها من العلوم الأخرى وبدأنا بالعلوم الدينية نجد أثر لمسة ابن تومرت بالنسبة لعلوم الفروع الذي حرص على أن يجد من النشاط فيه ويوجه الجهود إلى الأصول كما أشرنا فنجد في علوم أصول الدين : أبا الحجاج بن نموى عالم الكلام بمدينة فاس وهو الذي درس عليه عالمنا أبو الحجاج المسكلاقي على نحو ما يتبين ذلك في سيرته .

(١) الجذوة ص ٢٠٨ و ذكريات المشاهير ، عدد ٧ .

(٢) انظر كتاب عصر المنصور ، لمحمد الرشيد ملين ص ٩٢ وكذلك صلة الصلة ٩ .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) نفس المرجع السابق .

ثم نجد عبد الله بن باديس عبد الله اليحصبي [ت ٦٢٢ / ١٢٣٣ م] وهو من الشخصيات ذات الاتاج العلمي الاصيل .

ويرشدنا الأستاذ عبد الله كنون إلى شخصية أصولية أخرى كتب عنها في سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب ، وهو : أبي عمرو عثمان بن عبد الله القيسي القرشي المعروف بالسلاجي ^(١) (ت ٥٧٤ / ١١٨٥ م) الذي تلمذ على أبي الحسن علي ابن محمد بن خليفن الأشبيلي (ت ٥٦٧ / ١١٧٨ م) الذي كان من أبرز أصولي هذه الفترة من الزمان وهو الذي أرسى أنس الأصول بمختلف أنحاء الدولة الموحدية خاصة بمدينة فاس .

ثم هناك أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الغندلاوي . المعروف بان الكتاني (ت ٥٩٦ / ١٢٠٧ م) .

وأبو الحسن علي بن محمد الخزرجي الإشبيلي الفاسي المعروف بان الحصار (ت ٦١١ / ١٢٢٢ م) .

وأبو عبد الله بن عثمان بن سعيد المعروف بابن بقميس (ت ٦٠٨ / ١٢١٩ م) . ثم عالمنا الشيخ أبو الحجاج يوسف بن المعز المسكلاقي الذي أبان عما يمكن أن يكون لاهل المغرب من وفقات حاسمة دفاعا عن العقيدة .

ويلاحظ أن توجيه النظر إلى ضرورة الالتفات إلى د علم الأصول ، كان له أثره في العلوم الدينية الأخرى .

فقد أفاد منه والتفسير ، و د علم الحديث ، إذ لم يعد العلماء يقتصرون على ما ورد في المذهب وما اتجهت اليه علوم الفروع وحسب ، ولكن صاروا يأخذون في الحسبان أقوال

(١) سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب « السلاجي » بقلم الأستاذ عبد الله كنون

المفسرين القدامى على اختلافهم ويستشهدون بصحيح الحديث دون الاختصار على بعض منه . بحيث نجد أن علم التفسير قد عاد إلى مكائنه الأولى التي يجب أن يحتلها بين المسلمين ، وأصبح شيوخ الاسلام في هذه البقعة يحرصون على اتقائه ، ودفع كل جهل برجاله الأوائل ؛ فنشطت الرحلات لاستجلاب كتب التفسير من منبعها وتنسبه الرجال إلى ما يمكن أن يتعرض له المفسر من زلات ، قد تؤدي به إلى البدع والآفات في فهم آى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، واهتموا بمواقف أهل البدع جهمية كانوا أم معتزلة أم مرجئة أم إباضية أم خوارج أو غير أولئك وهؤلاء ممن حادوا عن أصول التفسير الصحيح فقدموا ما قدموا من مواقف مبتدعة في الدين ، ولعل سبب زلهم أجمعين تطبيقهم لما سمى بالتفسير الاستنباطى الذى يقوم على إعطاء الأولوية لفكرة مسبقة على دلالة النص المنزل فيكيف النص طبقا لمتقضيات هذه الفكرة المسبقة التى تكون فى بعض الأحيان نسقا فكريا متكاملا كما هو الأمر عند المعتزلة . فينطمس المعنى الحقيقى للنص ويفهم بأسلوب مشوه وتكون البدعة .

وبمناسبة الإشارة إلى البدعة وقيمة الرجوع إلى النص المنزل فى المقدمة عند الحاجة الأصول ، أصول الفقه أو أصول الدين ، نذكر بما كتبه العلامة المحقق الأصولى الإمام أبو اسحق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطى^(١) (ت ٥٧٩هـ / ١٤٠١م) وهو إمام متأخر بعض الشيء عن الفترة التى نكتب عنها ولكنه كان من الذين عنوا بأمور بلدهم وتبع جذور آفاتنا فتعرض لكثير من الأوضاع الخاطئة فى مجتمعه

(١) انظر كتابه « الاعتصام » تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا . جزءان - دار التحرير للطبع والنشر ١٧٠ . القاهرة .

والتي ترتبط بلا جدال بما كان سائداً خلال العصور السابقة عليها ومن بينها العصر الذى نكتب عنه وهو عصر المكلاقي أى عصر الموحدين ، فنجدته تعرض لمسائل البدع والابتداع ، ويشير إلى غربة الاسلام فى بعض البقاع فى بلاده . يعنى بذلك بعد كثير من الناس على مر الزمن عن الفهم الحقيقى للشرعة الاسلامية . ومقتضياتها .

ومن بين البدع التى يشير اليها ما يتعلق بالعقيدة ومن بينها القول بالامام المعصوم (١) وبدعة التعالى فى تعظيم الشيوخ (٢) . والكتاب كله يمثل كثيراً من المآخذ التى كانت سائدة عند المغاربة كما يقول الشاطبى ، والتى حاول المعتدلون من الموحدين تقويمها منذ عهد يعقوب بن عبد المؤمن وابنه المنصور ، وعدد من اللاحقين عليه من آل عبد المؤمن الذين أرادوا تخليص العقول من آفاتهما .

وقد استهل الكتاب بالتعريف بالبدعة ومعناها ثم ذم البدع وبين منقلب أهلها ، وتحدث فى مأخذ أهل البدع فى الاستدلال . ثم تعرض لمختلف المجالات التى تطرقت إليها البدع . مشيراً إلى الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان وانهى كتابه بالكلام فى الصراط المستقيم الذى انحرفت عنه المبتدعة .

وهذا منصف فى إصلاح حال القوم حظى به أهل المغرب ليقضى على ما تبقى من البدع بعد أن حاول بعض حكامه صادقين القضاء عليها على نحو ما تبين لنا من دراسة مواقف كثيرة من الحكام الموحدين على تواليهم فى دراستنا للتأحيين السياسية الدينية خاصة .

الامر الذى يمكن أن يصور لنا الكثير من الموضوعات التى كانت محل بحث ودراسة من قبل الأصوليين وغيرهم من علماء وأئمة العلوم الدينية . وكيف أن هجوم

(١) انظر كتاب الاعتصام للشاطبى ج ١ ص ١٥٨ .

(٢) نفس المرجع السابق ج ٢ ص ١٦١ .

ابن تومرت على علم الفروع قد فتح المجال واسعا أمام المصلحين ليقدّموا ما يرونه حلا للصعاب التي يواجهها انطلاق التسكر لتحقيق مزيد من التحصيل القوى القويم. وعلم التفسير أكبر يمكن للعقل البشرى أن يجد فيها فرصة صالحة لصفه وإعداده الأعداد العلى السلم لمعرفة العلوم الأخرى على اختلافها، إذ أن إتباع أصول التفسير الصحيح تعطى للذهن دربة طيبة تؤهله بها لإصطناع المنهج المناسب طبقا لتقدير ما هو واقعى، وما هو ذهنى، وما هو خبرى، وقيمة اتصال كل بالآخر. ومن أبرز علماء التفسير فى عصر الموحدين الشيخ عبد الله بن سليمان بن حوط (ت ٥٩١٢ / ١٢٠٣ م) استاذ أبناء المنصور (ت ٥٩٥ / ١٢٠٦ م) ومن قبله الشيخ عبد الحق بن غالب بن عطية المحاربى (ت ٥٤١ / ١١٥٢ م) صاحب كتاب الوجيز فى التفسير (١) وحيث أخذ من التفسير السابقة عليه الأندلسى منها خاصة وغير الأندلسى.

ويرد فى كتب طبقات المفسرين أن تفسير الزمخشري قد حظى بعناية مفسرى المغرب الذين حرصوا على تناوله بعد تخليصه من الاعتزاليات التى كانت تشويه فى ناحيته العقائدية.

كما يرد أن هناك من جمع بعد ذلك بين «الوجيز» و«الكشاف»، ومن هؤلاء الشيخ عبد الكريم بن محمد... من بقى المرسى. وقد تعدد المفسرون فى عصر الموحدين وكانوا يمثلون كثرة وأعية.

ومما يجب الإشارة إليه أن إهتمام المغاربة بتفسير الزمخشري يرجع خاصة إلى ما به من علوم اللغة والأعراب والبلاغة؛ ولعل هذا هو الذى جعلهم يخلصونه من الاعتزاليات ليكون مرجعا صافيا من كل ما يمكن أن يعوق دراسته للاستفادة ضد منه فى جوانب اللغة.

(٣) يقول عنه الاستاذ محمد الرشيد ملين: «إن كتاب الوجيز خلاصة للتفاشير

كلها ص ٢٤٧، ص ٢٤٨.

كما يجب أن نلاحظ أن كتاب « الوجيز » يقوم على التفسير الأولى وهذا يدل على حرص صاحبه على الاسترشاد بأصول السلف الصالح في التفسير . وهو مبدأ له أهميته فيما يتعلق بأصول التفسير الصحيح ، أشاد به ابن تيمية بعد ذلك عندما حث على ضرورة الاستئناس بأقوال أوائل المفسرين لقربهم من عصر النبي عليه الصلاة والسلام وعصر الصحابة والتابعين وقد جاءوا من بعدهم .

أما القراءات : فقد ظهر فيها عدد وفير ، وبرزوا في التجويد ذلك أن ملوك الموحدين كانوا يستكثرون إلى القراءات الجيدة وقد استنوا سنة طيبة وهي اصطحاب من يقرأ القرآن في غدواتهم وروحاتهم أثناء سفرهم للفتح لفتح أعداء الدين . الأمر الذي جعل أهل التجويد يحرصون على اتقان أدائهم ، وقد ساعد اتقان علم القراءات على اتقان مخارج الالفاظ مما عاون المستمعين على حسن نطق العربية .

ومن أبرز أهل القراءات : عبد الله بن أحمد بن محمد اللخمي بن علوش ، ويحيى ابن محمد بن خلف الهوزاني .

أما ما يتعلق بعلم الأصول فقد ظهر فيه دارسون اعتمدوا في البداية على كتب أئمتهم في البلدان الإسلامية التي لم تهجرة . وكان ذلك خاصة في المشرق الإسلامي ولكنهم سرعان ما امتلكوا ناصيته وقدموا لنا نتاجهم في أصول الفقه والدين . أما فيما يتعلق بالفلسفة ، فإنه يكون من المجدى أن نبين أولاد وفدها ، ثم طبيعة الاشتغال بها ، ثم الموضوعات التي ركز عليها القائمون بها ، إهتمامهم .

لقد عرفت الدراسات الفلسفية في المغرب العربي منذ عهد بني أمية الذين أرادوا لفلولهم التي نجت من بطش العباسيين بفرارها إلى الأندلس ، أن يكونوا أصحاب دولة تقوم على العلم ، وتكرم العلماء خاصة ، وأنهم لم يجدوا بين أهل الأندلس الأصليين من اليهود والنصارى من كان ينتصر للفلسفة ، أو يلتفت إليها ، لما كان متشعباً بينهم من الجهل والتباطؤ الذهني ، فقد كانت سياسة الحكام من غير المسلمين

حينذاك متجه إلى تلجيم عقول رعاياها بلجام سلطتها حتى لا تنفتح على ينابيع العلم والمعرفة ، فبقى اليهود والنصارى بعيدين عن أصول الفكر السليم .

الأمر الذي اضطر بنو أمية من أجله إلى استتلاب كتب العلم من المشرق ليغذوا بها خزائن الكتب التي أقاموها في عدة أماكن من دولتهم ، وخاصة في بلاط الخلافة . وقام النقاش حول مسائل متعددة كانت محل أخذ ورد في المجتمع المشرق ، وكثرت الأقوال في كل مسألة وتعددت الفرق ، وخرج لنا كتاب الفصل في الملل والنحل ، لابن حزم الأندلسي ، دليلاً بيناً على مدى ارتباط مسائل الفكر في المجتمع الأندلسي بثيلاتها في المشرق من ناحية الموضوع ، وإن اختلفت وتباينت إلى درجة ما من ناحية صياغتها وبعض عناصرها .

وكان هذا التباين يعكس بعض المواقف الفكرية لأهل البيئة الأندلسية التي ضمت عناصر غير عربية . من أهل البلاد الأصليين كما أشرنا . فقد تفتت عقولهم عن بعض آراء تخص ثقافتهم اللاهوتية عندما احتكوا . بمسائل التراث الإسلامي ، وكان اليهود أكثر العناصر المتباينة اجتهداً في تحصيل الفلسفة ، التي وردت عن طريق العرب إذ لم تكن ، لدى اليهود في ذلك الوقت ، ترجمات عبرية لآراء الأوائل من اليونانيين أو لآراء أهل صناعة الفلسفة من العرب . ويبدو أنهم أهملوا في تحصيل الترجمات اللاتينية للكتب الفلسفية اليونانية ، رغم اتقان كثيرين منهم للغة اللاتينية ، ولما تعرفوا على لغة الفاتحين دأى اللغة العربية ، وتبينوا علوم تراثهم انغمسوا فيه . ولكن بعقول شكلتها خلفية متشعبة بالكثير من آراء أهل اللاهوت اليهودي والنصراني ، وقدموا آراء لها لونها وتعارض في كثير من نواحيها مع الفكر الديني الإسلامي .

وظهر على صفحة الحياة الفكرية الأندلسية اسم سليمان بن جبرول [ت ٦٣٠هـ / ١٠٧٠م] وهو المعروف باسم أفيسبرون Avicbron عند نصارى القرون

الوسطى ، وظهرت تواليغه التي لم يبق منها سوى ما هو بالعبرية أو اللاتينية مثل كتاب « منافع الحياة » حيث تحدث عن أصل الموجودات ؛ الهيولى (١) ، والصورة وصلتها بالإرادة والإلهية . ويرى بعض الباحثين أن أثر الفيثاغورية وإخوان الصفا واضح في أقواله .

ويرى الدكتور محمد بيسار في وصفه لعصر ابن رشد ، أنه ظهر أيضا « باخيا بن ياقودا » (٢) .

وأن الشعر اليهودي الديني كان أسبق الشعر الأندلسي إلى التأثير بالمذاهب الفلسفية ، وابن جبرول من مواليد مدينة ملجا بالأندلس فهو قد نما وترعرع في ظل الحياة الفكرية العربية في ذلك الحين حتى أنه قد ظن في البداية أنه عربي مسلم ولكن دراسات المستشرق مونك كما ثبتت د . محمد غلاب هي التي كشفت عن حقيقة .

ثم ظهر المشتغلون بالفلسفة من العرب وإن كانوا قلة في البداية ولم يخرجوا عن نطاق قصور الأمراء خاصة الشغوفين بالعلم منهم .

وهذا ما كان من أمر أمير سرقسطة : إبراهيم بن عبد الرحمن . حيث ظهر في بلاطه ابن باجه الشهير بابن الصائغ [ت ٥٢٧ هـ ١١٣٨ م] . وهو أول مفكر مسلم يحمل لواء العمل بصناعة الفلسفة بالمغرب العربي (٣)

(١) انظر دكتور محمد غلاب في كتابه « الفلسفة الاسلامية بالمغرب نقلا عن الاستاذ فونك Munk [صفحة ٢٢ من هذا الكتاب] .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) انظر كتاب « فلسفة ابن رشد » للدكتور عبد الرحمن بيسار كلامه عن عصره .

وهو الذى أرسى أسس مدرسة فلاسفة المغرب المسلمين من أمثال ابن طفيل [ت ٥٧٤ هـ ١١٨٥] وابن رشد [ت ١٢٠٦ هـ ١٢٠٦ م] وغيرهما من زاول خاصة العلوم العملية التى كانت تنحى إلى نطاق الفلسفة : مثل الطب وعلوم التنجيم والجبر والحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة وغير ذلك .

اشتغل ابن باجة بالفلسفة وكانت له مصنفات متعددة^(١) من أبرزها كتابه « تدبير المتوحد »^(٢) ثم مجموعة رسائله الفلسفية الالهية^(٣) .

ويلاحظ أنه كان كأى مفكر مسلم يعتبر صناعة الفلسفة دخيلة على التراث الاسلامى على اعتبار أنها لون من التفكير والتقسيم الذهنى الذى يقنع بالنظر دون الواقع والذى يتردد بين الأساليب والوقفات الذهنية التى لاتعبر الموجود الخارجى العيى اعتباراً رغم تعرض أهل هذه الصناعة له ولكن على اعتبار أنه مظهر لوجود عقلى هو الحقيقة ، دون العيى المتحقق خارجياً . وهذا هو الذى جعله يفصل بين جهوده التى كرسم لشرح كتب أئمة هذه الصناعة وعلى رأسهم أرسطو استجابة لرغبة الأمراء والحاكمين ، وبين جهوده الخاصة فى فهم الوجود والمعرفة والقيم حيث تمثل أسس الفكر الاسلامى خلفية أقواله التى تركز عليها نظرياته فى مجالات المعرفة الفلسفية ومن أبرز آرائه ما ذكره فيما يتعلق بوقف الفرد من الجماعة ، والجماعة من الفرد وهو بهذا يلفت النظر إلى أثر كل منها على الآخر مؤكداً اهتماماً جديداً لم يظهر بمثل هذه الصورة فى الشرق .

(٢) أنظر د ابن باجه وآراؤه الفلسفية ، بحث تقدمت به السيدة زينب عفيفى لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة من قسم الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس بالقاهرة ١٩٧٦ م

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) نفس المرجع السابق .

وكان بمثابة اللبنة الأولى التي ارتكز عليها ليس فقط اللاحقون عليه من فلاسفة المغرب، ولكن أيضا بعض رحالته ومؤرخيه مثل ابن خلدون ومن سيقه مثل ابن الأرزق، وغيره من أساطين فكر علم العمران بالمغرب العربي.

أما آراؤه في المعرفة والوجود والمسائل الأخرى الفلسفية فهي تمثل امتداداً لموقف فلاسفة المشرق خاصة الكندي فيلسوف العرب الأول رغم عدم ورود ذكر لإنتقال كتاباته إلى المغرب العربي. فاهتمام الكندي بالتقريب بين الحكمة والشريعة وهو الاتجاه الذي نفع عليه في رسالته إلى المعتصم في الفلسفة^(١) هو الذي ركزت عليه المدرسة المغربية الفلسفية خاصة عند ثالث أعلامها وهو ابن رشد.

وقد انتقل ابن باجه من الأندلس إلى بلاط المرابطين بمراكش ثم عاصر أوائل عهد الموحدين، وتعرف في فاس^(٢) على خزائن الكتب والمصادر، وتبين لإهتمام ملوك المصامدة بالفكر الفلسفي. وتنفس الصعداء بعض الشيء عندما شعر بتخفيف وطأة الضغط على العاملين بصناعة الفلسفة إذ لم يعد ثقل الأمور في يد متمزقي الفقهاء الذين بلغوا من شدة حماسهم لمجال معارفهم أن حرصوا على حرق كتاب إحياء علوم الدين للغزالي بمجرد خلاف مذهبي فما بال خلافت الفلسفة.

انتقل أثر ابن باجة إلى ابن طفيل^(٣) [ت ٥٩٢ هـ ١١٨٥ م] وظهرت في كتابه «حي بن يقظان» ودارت أفكاره حول حياة الفرد والجماعة خاصة في مجال الفكر. وابن طفيل من أبناء منطقة غرناطة. ومن مصنفاته كتاب «أسرار الحكم المنطقية»، و«رسائل في النفس».

ويبين من واقع رسالة حي بن يقظان أن ابن طفيل يتحرى أيضا أساليب

(١) أنظر «رسالة إلى المعتصم في الفلسفة الأولى». من كتاب رسائل الكندي الفلسفية تحقيق وتقديم الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة ١٩٥٠.

كيفية كسب المعارف وأنه قد فطن إلى اختلاف معادن واستعدادات الناس لتلقى الفكر الفلسفي. وقد تعرض للفلاسفة السابقين عليه فنقد كل من الفارابي الذي اعتبره صاحب أقوال متناقضة في النفس ثم ابن سينا الذي يرى أن كتاباته لا تعنى بالعرض المطلوب ومدح ابن باجة .

ولعل هجوم ابن طفيل على الفارابي وابن سينا يرجع إلى أن مصنفاتهما لم تصل كلها إليه .

ولقد كان لموقف ابن طفيل هذا أثره على الأصوليين الذين عندما توجهوا إلى الفلسفة لنقد ما هاجم أغلبهم الفارابي وابن سينا ولم تهاجموا ابن ماجه وابن طفيل، ولعل في الهجوم عن الفلسفة من خلال التعرض لفيلسوفين انقضى عهدهما ولا يتيمان إلى بلاط ملوكهم وأمرائهم ما يبعد العواقب الوخيمة التي قد تنتج عن هجومهم على فلاسفة بلاط خليفهم .

نقول قد ، إذ من الجائز جداً أن يرجع هجومهم على الفيلسوفين المشرقين لوصول آرائها مشوهة إليهم بخلاف ما كان من أمر من يخالطونهم من فلاسفة بيتهم الذين استطاعوا أن يتعرفوا على أبعاد أقواله لهم أكثر من أولئك الذين انفضى عهدهم وتعرفوا عليهم من خلال أقوال خصومهم أو بالاطلاع على بعض ما كتبوه مما لا يكشف عن سلامة وبراء موقفهم الفكري الفلسفي الاسلامي^(١)

ولقد كان ابو الحجاج المسكاني في كتابه الذي بين أيدينا من أولئك الذين تعرضوا فقط للفارابي وابن سينا دون فلاسفة بيته ابن باجة ، وابن طفيل ثم

(١) أنظر كتاب : مقالات في اصالة المفكر المسلم ، بقلم دكتورة فوفية

حسين محمود القاهرة ١٩٧٦ .

المفال الثالث والرابع من هذا الكتاب : الأول عن الكندي فيلسوف العرب

الأول والثاني عن الفارابي بين الخلق والابداع ، .

ابن رشد (٢) .

أما ابن رشد فقد سار في مجال الفلسفة فندما وقدم من المصنفات عدداً وفيراً ينقسم إلى : شروح لأعماله تفتيداً لطلاب يعقوب الموحدي ثم طلاب ابنه المنصور وإلى مصنفات ضمنها آراءه الخاصة التي تبعث عن أصول فكرية إسلامية ، فصار مضمون الفلسفة على يديه يبعد بوضوح عن التصادم مع الشريعة . وهي النقطة التي اهتم بها في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . وفي كتابه « مناهج الأدلة » وإن كان قد تعرض في آخريات أيامه لمحنة إذ غضب عليه المنصور ونفاه مع نخبة من معاصرين من المشتغلين بالفلسفة المتلبذين عليه :

غير أن غضب المنصور لم يدم طويلاً إذ سرعان ما عفا عنه هو والباقيين ورجع إلى السماح بالاشتغال بالفلسفة وكان قد حرم العمل بها لما وصل إليه من وشايات عن تصريحات لابن رشد تبين من بعد أنه بريء منها .

على نحو ما بين ذلك كل من الدكتور محمد بېصار والمرحوم الدكتور محمود قاسم فيما كتباه عن عصر ابن رشد وبينه أيضاً بعض الدارسين لهذا الفيلسوف من المستشرقين والعرب .

ويجب أن نلاحظ أنه إذا كانت الفلسفة قد ظهرت وترعرت في رحاب الحياة الفكرية داخل القصور فإنها لم تكن متقبلة من عامة الجمهور الذي قرأ في أيام الموحدين كتب الغزالي بعد أن قرر ابن تومرت في بداية عهد دولته الرجوع إليها وخاصة كتاب الإحياء الذي أمر بحرقه علانية المرابطون ومن بين كتب الغزالي :

(١) أنظر صفحات : —

من الكتاب الذي بين أيدينا حيث الهجوم على أبي نص تارة وعن ابن سينا أخرى .

كتاب : د تهافت الفلاسفة ، الذى بعرف بمختلف نواحى الضمف لى فلاسفة اليونان خاصة .

ولعل المكلاقى قد قرأ هذا المصنف وتأثر به ، فأعطى ما أعطى فى كتابه .
د لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الاصول ، وهو الكتاب الذى بين ايدينا بعد ان ادى بدلوه فى الرد عليهم وتسكييف اسلوب دحض آرائهم على طريقته لاذ انه لا يجارى الغزالى فى وقفته منهم وإن كان قد سار على نهج الغزالى فى اختيار النقاط الواجب تناولها فى ردوده عليهم .

التحليل

عنوان الكتاب هو : « لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول » وهو يشير إلى أن المصنف في « علم الأصول » الذي تتأكد مسأله من خلال الرد على الفلاسفة اعتماداً على « لباب العقول » أو « لباب المعقول » كما كان العنوان قبل تعديله (١) أى على أساليب عقلية .

والعنوان على هذا النحو يعبر تعبيراً دقيقاً عن حقيقة مضمون الكتاب إذ صدر فيه المسكلاقي عن موقف أصولي تبين معالنه منذ البدايه ، يجعل موضوعاته ، مسائل ماسة بالعقيدة كان الحديث عنها سائداً في عصره مثل : القول بقديم العالم وبالموجود للثالث ، وبغير هذا وذاك من أباطيل الفلسفة . التي دحضها بأساليب عقلية على طريقة أهلها .

أما أنه قد صدر عن موقف أصولي فهذا ما يتبين من استهلاله للمصنف بالحمد والشكر لله على هدايته إلى « علم التوحيد » الذي هو : أول ، وأبرز العلوم ، لأنه يعصم ، بفضل الله ومنه من الكفر والضلال . يقول في ذلك : « الحمد لله الحى القيوم ، الذى ذلل لنا طرق العلوم ، فهدانا إلى « علم التوحيد » (٢) . ثم يقول « ... فإن العلوم الدينية عليها ترتب السعادة الأبدية ، والاهتمام بها حق مفروض والاعراض عنها باطل مرفوض » (٣) ، ثم يضيف : « .. فأصبحت أذهانتنا يمين

(١) كان العنوان الخارجى للكتاب هو « لباب المعقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول » ولكننا فضلنا الصيغة الواردة للعنوان على لسان المسكلاقي داخل المصنف ل ٢ (أنظر هامش ١ من صفحة العنوان بالنسخة المحققة التى يبين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق

(٢) أنظر المخطوط ل ٢

الله سارحة في رياض التوفيق ... ، وعقائدنا ، والحمد لله سليمة من دعاوى كل يدعى
زنديق كالقول بقديم الحوادث .. الخ ، (١) .

وترجع قوة هذه المحاولة القائمة على دلباب العقول ، إلى الموقف التقدي
الذي وقفه المكلاتي في آرائهم في المسائل التي حددها فقد اصطنع مفاهيم واتخذ
أساليب تهدف كلها إلى دحض هذه الآراء المناوئة للعقيدة .

يقول في ذلك : « فشتنا على رؤساء الفلاسفة الفارة ، وكلناهم على موجب
اصطلاحهم وأغراضهم ، فأ نصفنا الفارة » (٢) .

ويلاحظ أن المكلاتي لا يقصر ردوده على الفلاسفة كما يبدو من نص العنوان
وإنما يرد على كل مناوىء لآراء أهل الحق الذين هم الأشاعرة . ونراه ينص أحيانا
على الفرق الأخرى من غير التفاسفة مثل المعتزلة والكرامية .
وأحيانا أخرى يكتفي بلفظ الفلاسفة من أجل الدلالة على من يخالف
أهل الحق .

كما يلاحظ أنه يعنى بالفلاسفة : اليوبائيين والمسلمين بل نجدده يكثر من ذكر
بعض الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن سينا دون غيرها وكأنه لا يعلم شيئا عن
الكندي ولا يرغب في الزوج باسم فلاسفة المغرب ضمن المناوئين وهذه ظاهرة يمكن
أن تعجب لها ، وهو الذي عاصر ابن رشد ومن قبله ابن طفيل — الذي ضمن كتبه
إشارات متعددة عن ابن ماجه .

بل كثيراً ما يشعر القارئ أنه لا يعنى بلفظ فلاسفة سوى الفارابي وابن سينا
خاصة في المواضع التي يذكر فيها آراء معينة .

ويتبين الباحث أنه قد اعتمد في نقده هذا ، ليس فقط على حسن استيعابه للمدلولات والمفاهيم ، واتقائه لتطبيقها ، وإنما أيضا وبالذات على مهارة ملحوظة في بناء الأنسقة القياسية القائمة على مقدمات مناسبة لمطلوبه ، الأمر الذى أدى إلى إبراز الخلل المنطقى فيما وضعه خصومه من أسس ، وما انتهوا إليه من نتائج في قياساتهم .

بحيث نستطيع أن نقول : إن هذه المحاولة قد جاءت مناسبة للخصوم ، أو كما يقال : د على قد ، أصولهم ، لأنها جعلت دحض آرائهم أوضح وأبين لعقولهم وعقول من كان يهوى أن يسير على منوالهم على ما يتبين ذلك تفصيلا بعد ، إذ دحضت آراؤهم ، وحل محلها الحكم الصائب فيما يتعلق بتحقيق الموجود والصفات وغير ذلك من المسائل التى عاجلها .

ويكون العنوان بهذا مطابقا لما جاء بمضمون الكتاب وهو أنه لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول .

ويتضمن الكتاب سبعة عشر « بابا » بعد التمهيد بمقدمة ، وينقسم كل باب إلى فصول : الباب الأول : في القول في حدث للعالم ، والثاني : في جواز عدم العالم ، والثالث : في الرد على الفلاسفة في أن النفس الانسانية جوهر قديم والرابع : لإثبات العلم بالصانع ، والخامس : في استحالة الجهة على الله والسادس : في القول بالوحدانية والسابع : في القول في إثبات العلم بأحكام الصفات . والثامن : في القول في إثبات الصفات . والتاسع : في أن الله تعالى عالم بنفسه وبجميع الموجودات . والعاشر : في إثبات كوى البارى تعالى متكليا . والحادى عشر : في إرادة الكائنات . والثانى عشر : في التحسين والتقييح ، والثالث عشر : في الهدى والضلال وشرح الصدر والتوفيق والخذلان . والرابع عشر : في إثبات النبوات . والخامس عشر : في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والسادس

— ١٤ —

عشر : فى جمل من أحكام الآخرة . والسابع عشر : فى الأسماء والأحكام والثواب والعقاب ، وهو الباب الأخير من المصنف .

وقد حرص المكلاقي أثناء عرض آرائهم والود عليهم على إثبات شبيهم وتفنيدها ونقض ما جاء بها . كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

وسنعرض الآن إلى هذه الأبواب على التوالى بادئين بالمقدمة .

مقدمة الكتاب :

تشتمل مقدمة الكتاب عن ديباجة وشروط أربعة يرى المكلاقي أنه يجب توفرها فيمن يقرأ هذا الكتاب .

أما الديباجة ، فقد استهلها المكلاقي بحمد الله الحى القيوم الذى هداه إلى طريق علم التوحيد كما أثبت شكره له تعالى على لطفه ومنه عليه بالتوفيق .

ثم يبين مادعاه إلى تصنيف الكتاب وهو طلب أحد معاصريه من شاعت الفلسفة فى قطره (١) أن يصق كتابا يدحض به آراء الفلاسفة .

وأما الصفات التى يجب أن يتحلّى بها قارئ هذا الكتاب أو بصفة عامة طالب هذا العلم والتى سماها بـ « الشرائط » فهم :

أولا : توفر الاستعداد الذهنى لقارئ الفلسفة وطالبها . وهذا لا ينال بمجهود الاكتساب ، ولا بالرد إلى الأنساب .

(١) وأغلب الظن أن هذا كان فى الأندلس حيث الغلبة للمذاهب الفلسفية كما تبيننا ذلك من دراسة عصره ، خاصة وأن المكلاقي قد توجه مرتين إلى الأندلس بصحبة يعقوب المنصور [المتوفى ٥٩٥ هـ / ١٢٠٦ م] .

ثانياً : همة على ملازمة الموقف الذهني مع المجردات .

ثالثاً : أن يكون الطالب من شأنه الاعتكاف على النظر في غوامض المشكلات ، وإعمال الفكر إلى اقتناص النتائج من المقدمات .

رابعاً : أن يكون ممن عرف علوم النظر على اختلافها . . . وحصلت له ملكة تميز بها .

هذا فيما يتعلق بالمدخل لمضمون الكتاب .

الباب الأول : القول في حدث العالم :

وهو من أطول الأبواب لديه وأبرزها ، مما يعطى للباحث فرصة سخية لتتبعه في وفقاته الفكرية في المسألة .

يمهد المصنف للكلام في هذا الباب بمقدمة ضمنها ثلاثة فصول : يقول في مستهل كلامه في هذا الباب : إعلموا وفقكم الله أنه يجب أن تقدم قبل هذا الخوض في مقصود هذه المسألة ثلاثة فصول (١) .

ويلاحظ الباحث أن لهذه الفصول من الشمول والعمومية ما يجعلها أقرب إلى أن تكون مقدمة لمضمون الكتاب كله ، وليس فقط لمسألة الحدوث ، إلا إذا كنا نعتبر هذه المسألة مفتاح الكلام في المسائل الأخرى وبنائه ما يلي على ما سبق . أما هذه الفصول فهي : —

الأول : في بيان نسبه علم التوحيد إلى العلوم الدينية من حيث أنه كلي لاجزئ
الثاني : في بيان موضوع هذا العلم .

الثالث : في المصطلحات المستعملة في هذا العلم ، أو كما يقول : د في تفسير الأسماء المشتركة النائرة في هذا العلم بين النظار . ،

أي بالنسبة للفصل الأول فقد اعتمد في إبراز مكانة هذا العلم على فكرة منطقية

وهى دالكلى وألجزئى ، على أساس أن هذا العلم يتناول الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل وأنه خلافا لأصول النقه يتناول القصائد التى بها تثبت صحة العلوم الأخرى كما أنه يتبين الباحث أن المسكلاقي يصدر فى هذا الفصل عن فكرتين أساسيتين تميزانه كمفكر مسلم فى مقابل الفلاسفة اليونانيين الذين يرد عليهم .

الأولى : أن للعقل الانسانى قدرة محدودة أى أن من الحقائق مالا يملك الفرد لإعمال الفكر فيها لأنها تفوق مقدرته يقول فى ذلك . د وعندئذ ينقطع نظر المتكلم (١) لأن هذه الموضوعات : د . د . مما لا يشغل العقل بدركه . ولا يقضى أيضاً باستحالتها ، (٢) وهذه الموضوعات : د . د . يتلقى بالقبول ما يقوله الرسول عليه السلام ، (٣) وتبين أن هذه الموضوعات هى ما يسمى فى التراث الاسلامى بالغيبيات . لأنه يحدها منقول إنها القول : د فى الله ، واليوم الآخر . . الخ . (٤) وفيما عدا هذه الموضوعات فالعقل يملك القدرة على تناولها بالفطرة والجملة .

والثانية ، الاعتراف بالموجود الحقيقى خارجيا رغم أنه موجود جائز ، فكونه جائز لا ينفى حقيقته ، وهى أنه يقع : وأنه عندما يقع يمثل وجوداً عينياً منفصلاً عن الذات العارفة . وهذا يتبين من عبارته : د وأن هذا الجائز قد وقع ، (٥) ويعنى بالوقوع كما اشرنا وجوداً خارجياً يدرك بالحواس . وهو مالا يتبينه

(١) انظر صفة ١٢ من النص .

(٢) نفس المرجع السابق

(٣) د د د

(٤) د د د

(٥) د د د

الفيلسوف اليوناني (١) . إذ الجائر لديه لا يمثل أية حقيقة واقعة ، فهو لا يعمدو أن يكون مفهوما عقليا أو فكرة متعلقة (٢) ، على نحو ما يتبين ذلك من واقع مضمون مصطلحاتهم . وعلى رأس هذه المصطلحات والجوهر ، و العرض ،

ولا نقول إن المسكلاقي هو أول من تبين هاتين الفكرتين . فهذه مفاهيم وقع عليها الأصليون منذ فجر الاسلام لأنها مستقاة أصلا من واقع العقيدة الاسلامية . فهي موجودة عند مختلف أهل الكلام والفلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب (٣) ، ولكن للمسكلاقي فضل ابرازها بعرضها على طريقة الخصوم .

أما الفصل الثاني من المقدمة وهو في بيان موضوع هذا العلم . فقد ابرز فيه المسكلاقي حقيقة طبيعة هذا العلم مثبتا أنه نظري ، أي أن معلومه لا عن مزاولة أفعال وأن غايته هي العلم ، مقربا طبيعته من طبيعة علم الفلسفة التي هي في نظر أهلها . و العلم للعلم ، فهو لا ينسى أنه يتناول الكلام معهم و باصطلاحهم وعلى أغراضهم ، ثم يبحث مضمون كل صناعة نظرية ، فيبين أن هناك الموضوعات ثم المسائل . ثم المبادئ . ويلاحظ أنه قد بدأ بذكر الموضوعات وانهى بذكر المبادئ ، وليس العكس خلافا للفكر لليوناني الذي يعطى مكان الصدارة للمبادئ العقلية دون الموضوعات ونراه يوضح موقفه هذا بنوع من التدرج مع العقلية اليونانية فيبين أن مسائل

١ — انظر لمزيد من التفصيل في هذه النقطة كتاب و مقالات في اصالة المفكر المسلم ، بقلم كاتبة هذه السطور .

ويلاحظ انه المسكلاقي لا يفرق بين الفيلسوف اليوناني وعلى وجه الخصوص افلاطون وأرسطو والفيلسوف المسلم مثل الفارابي وابن سينا اللذين لهما جهما في اكثر من موضع من هذا الكتاب . وقد وضحنا حقيقة نظرة كل من الفارابي وابن سينا . . . في تعليقاتنا على النص

٢ — انظر صفحة من المرجع السابق .

هذا العلم من العلم الطبيعي (١) في مقابل العلم « الألعى » أى الذى لا يعتمد على الواقع المحسوس وإنما يكتفى بالماعات النظر العقلى .

وهذا أمر يردنا مع المسكلاتى إلى الخلفية الواقعية التى يجب أن تصدر عنها النظرة إلى العالم فالعالم حقيقة خارجية واقعة تتميز « بالجواز » الذى يتبين مفهومه المنطقى للعقل من واقع اجراء الملاحظة الخارجية للعالم .

والعالم بهذا دليل مادى على وجود قوة عليا خالقة ، . من هنا كان العالم فى علم التوحيد من أجل العلم بالصانع ومن هنا قوله : انه « علم للعلم » (٢) أما الفصل الثالث من المقدمة وهو « فى تفسير الأسماء المشتركة الدائرة بين النظر » (٣) فقد وفق المسكلاتى فيه وييسر ، وبالذات فى بدايته إلى إبراز الخطوط العريضة لما يميز الفكر الإسلامى فيما يتعلق بتحديد مفاهيم الألفاظ وأهم هذه السمات

١ — انظر صفحة ١٥ من النص

٢ — يتبين المسكلاتى هنا أن « العالم » كموضوع « لعلم التوحيد » عبارة عن دليل محسوس يقينى على وجود صانع له حق وهو الله سبحانه وتعالى ؛ لأنه إذا كان الوجود الخارجى . كما يتبين فلاسفة اليونان متعقلا فقط فعنى هذا أن صانعه ليست له قدرة على الخلق والايجاد .

وهو مالا يتفق وصفات الله تعالى . فالمسكلاتى يقدر كاصولى ، قيمه القول بالوجود العينى للموجودات . حيث يتبين أن « العالم » يمكن أن يكون موضوعاً « لعلم التوحيد » الذى هو كلى كما يصبح أن يكون موضوعاً للعلوم التى الهدف منها التعرف على حقيقة أى على القوانين التى تنظم جزئيات العالم . والمنهج عندئذ يكون الاستقراء .

هى أولا اهتمام المفكر العربى بالمداول اللغوى^(٢) للالفاظ . حتى لا يحىء مدلولهم الإصلاحى متافراً تمام التنافر مع ماهو دائر بين الناس . وفى هذا إرتباط بواقع دلالة الالفاظ مع قبول إمكان تطويرها إلى ما يمكن أن يعرف منها من معان اصطلاحية دقيقة .

ثانيا : انتهاج العرب منهاج انفردوا مابه فى الحملة عن سائر المفسرين فى وقتهم وهو تحديد مضمون اللفظ طبقاً لما يبينوه من معنى محدد واضح يستطيعون شرحه وبيانهم بحكم إدراكهم البين له . وهو المبدأ الذى عبر عنه المكلا تى بما لى .
 « لأن الجمهور — [يقصد العرب] — إنما يضمنون الالفاظ لما أدركوه وما لم يدركوه فلا يضمنون له لفظاً^(٣) — وهذا مبدأ له قيمته . خاصة إذا ما تبينا ما يقصده العرب بالإدراك وهو ما يرتبط بالواقع وبالذات الواقع الخارجى الملموس إرتباطاً وثيقاً . مع إرتباط أيضاً بالمعنى العقلية التى لا بد وأن يكون لها دلالة محدده معينة تؤدى إلى الوضوح والتميز ، دون اللبس والغموض والتخبط . ومن هنا كان الفرق البين بين نهج العرب لغويين كانوا أم نظاراً ونهج الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا يسبحون فى أجواء وطبقات ذهنية تنفرض المحسوسات وتعلو عليها تعنفاً واحاً : مقاراً .

ثالثاً : — الأمر الذى يجعل السمة الممييزة الثالثة للفكر العربى هى : الإلتجاء نحو المحسوس أولاً فى المفهومات واعتبار الإدراك الحسى ضرورة وليس وهماً وهو ما يتبن بقوة فى شرح المضمون اللغوى لأول مصطلح عاجله وهو « الموجود ، فيقول : —

(٢) نفس المرجع سطر ١٥ ، ١٦

(٣) نفس المرجع سطر ٢٢

فالموجود المستعمل عندهم على الإطلاق قد يعنون أن يحصل الشيء متحيزاً في المكان وأن يمكن منه ما يراد منه ويكون معرضاً لما يلتبس منه فأنما يعنون بقولهم وجدت الضال فوجدت ما كنت فقدته، أى علمت مكانه وتمكنت منه ألتبس ما شئت»^(١) وهذا لا يعنى أنهم لا يقدرّون المعاني المجردة بل هم يتبنونها ولكن على أساس أن لها دلالة محددة معينة واضحة ومفيدة، لا توقع في اللبس إذا بقول إستكمالا لما سبق :-

وقد يعنون به أن يصير الشيء معلوماً وأن الذى يقصد مفيد مثل قولهم : وجدنا زيدا كريماً ،^(٢)

هذه هى السمات الثلاثة الأساسية التى يمكن أن يستخلصها الباحث من واقع كلام المكلا تى - عن موقف المفكر المسلم فى تراثه الفكرى بالنسبة لتحديد معانى الألفاظ لغة واصطلاحاً - وهو موقف يختلف تمام الاختلاف عن موقف المفكر اليونانى فى تحديد معانى ألفاظه إذ أنه يتجه إلى التجريد المتعالى على الواقع على نحو ما تبين ذلك تفصيلاً فى مدلولات المصطلحات الفلسفية التى أوردناها .

ويمكننا أن نقول فى هذا الموضع من مقالنا إن موقف المسلمين من مدلولات الألفاظ يمثل ما يسمى فيما بعد فى المدرسة المنطقية الإنجليزية بالواقعية أو الموضوعية positivisme بحيث يصح أن نقول إنه نقول إنه نقول أنه من الجائز جداً أن تكون هذه المدرسة إمتداداً لتأثيرات الفكر العربى فى مجال المفاهيم المنطقية المنهجية وهذا يعنى أن للعرب ليس فقط فضل السبق بل وفضل إيقاظ الفكر الأوروبى من سباته العميق .

(١) ل ٣ ش سطر ١٦ ، ١٧

(٢) ل ٣ ش سطر ١٨ ، ١٩

(٢) أنظر سمات الوضعية كمنهج فلسفى .

الممثل في الإستكانة إلى المتوارث لديهم من الأفكار والمذاهب وهو التراث اليوناني الموعول في التعالي على الواقع والذي وصفه العرب وبالذات مناعطتهم^(١) . ابن حزم وابن تيمية بالعقيم ، وتبعهم في ذلك فرنسيس بيكون في أرجانونه الجديد^(٢) فإذا ما وقفنا عند الألفاظ الدائرة عند النظر موضوع الفصل الثالث والتي قدم لها بيان بميزات الفكر العربي في تناول تحديد مدلول الألفاظ نجد أن المكلاقي قد وفق إلى حد كبير في إثبات أهمها وأبرزها مع بيان واضح لدقيق اختلافات مضامينها الإصطلاحية لدى الخصوم أي فلاسفة اليونان على وجه التحديد . إذ أن وقفات عند بعض مفكرى المسلمين من المتكلمين مثل الأشاعرة والمعتزلة لا تعدو أن تكون إثبات إجمالي لميزات الدلالة تؤكد لبعض ما أثبتته سمات في التقديم للفصل . كما أن وقفات عند رأيه الشخصي في مقصود هذه المدلولات ليس لها وجود في هذا الفصل إلا لما^(٣) وهذا أمر طبيعي يتفق وما حدده المكلاقي للفصل من مضمون وهو : « ما هو دأب بين النظر » .

وما هو جدير بالذكر أن الباحث لا يقع على آراء المكلاقي مجمعة في أي من فصول هذا الكتاب وإنما يتبينها من خلال ردوده بعد ذلك حيث يبنى الأنسقة المنطقية للإيقاع بالخصوم أو حيث يفند شبهاتهم وفي هذا أيضا التزام ببنية الكتاب ، الأمر الذي يسمح لنا بافتراض أن المكلاقي - ربما أوسع آراءه شرحا في كتابيه اللذين أشار إليهما ضمن سياق مصنفه الذي بين أيدينا وهما : « البرهان » و « المقولات »

(١) أنظر مقال « دور المفكرين العرب والمسلمين في التفكير الفلسفي » وهو المقال الأول الذي ظهر في كتاب « مقالات في أصالة الفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور . القاهرة - دار الفكر العربي ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) أنظر ص ١٢ من النص

واللذين لم تقع لهما على أثر حتى الآن . ونرجح أن يكون الأول في بيان أسس مذهبه في مدركات العقول كمشكر مسلم يتناول الأمور من خلال نظرة واقعية — والثاني تطبيقا لبعض تقسيمات عقلية يونانية قائمة على مفاهيم إسلامية رغم تسميتها بأسماء مستعارة من هذه الفلسفات الدخيلة () .

فإذا وقفنا عندما تناوله من إصطلاحات نجد أنه بدأ بـ « الموجود » ومنه تدرج إلى « الشيء » ، ثم « الذات » ، ثم « الجوهر » ثم « العرض » ، ثم مفهوم « الواحد » و « الجوهر » ، ثم المقصود بـ « الضدين » كما وقف عند مصطلح « القوة والفعل » ، « التام والنافس » والكل والجزء والجميع ثم تناول « المتقدم والمتأخر » و « السبب والعلّة » . وشرح المقصود من « الهوى » ، « والمبدأ » و « الإسطقس » ، ثم تحدث في الإضطراب وأخيرا بين المقصود « بالطبيعة » عندهم .

ويلاحظ الباحث أن المكالات في عرضه لمضمون هذه الإصطلاحات لدى الخصوم لم يتعد موقف العارض الشارح ، بخلاف ما بدر منه تجاه بعض المتكلمين من مواقف نقد حيث صرح في هذا الفصل باختلافه معهم مظهراً أخطاءهم بحيث نستطيع أن نقول إنه بتلافيه نقد الخصوم في هذا الموضوع ، قد أظهر أمانة علمية في العرض انتهت إلى حسن إبراز لأبعاد مفاهيم الأمر الذي أدى إلى تبين ما عليه هذه المفاهيم من اتجاه عقلي صرف في تقدير الوجود والموجود بصفه عامه ، يتعارض مع واقع الحوادث . هذا هو الاتجاه الذي يتبين بوضوح من دراسة ما عرض من

(١) هذا ما نرجحه ولقد سبق لنا أن شرحنا فكرة أن التسميات المستعارة من الفلسفة اليونانية لم تعد سوى لباسا لمفاهيم إسلامية من أجل أن يبدو التصنيف متميلاً إلى علم « صناعة الفلسفة » .

مفاهيم : من أولها وهو « الموجود »^(١) إلى آخرها وهو الطبيعة ،^(٢) .

قال عن « الموجود » عند « النظر » أى الفلاسفة : إنه « مثال أول »^(٣) ، مبينا أن « دلالتهما : كل مشار إليه كان فى موضوع أولا فى موضوع »^(٤) ، ثم قال : « والافضل أن يقال أنه لاسم لجنس جنس الأجناس العالية على أنه لقب له ذات »^(٥) ، ثم بين أنه يطلق أى « الموجود » على كل ما تحت جنس أى على جميع الأنواع . ويثبت أنه يطلق أيضا . « على كل قضية » كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس ، ثم يضيف فيقول : « وبالجملة على كل متصور ومتخيل فى النفس » ، ونقع فى هذا العرض على مفهوم « الصادق » فى الفكر اليونانى وهو : « كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو فى النفس » ، وقد وفق المسكلا تى تمام التوفيق حين بين أنهم حتى عند إتناق ما بالنفس مع ما بخارجها فكان الصدارة والأولية للمعقول . وليس لما هو خارج النفس وذلك بذكره عبارة « كل معقول كان خارج النفس » ، فالمعقول هو الذى يتبين فى الخارج وليس ما بالخارج هو الذى يبدو للعقل ويصير معقولا بعد أن يكون مصدره هو الخارج دون الداخل : داخل ما بالنفس . وهذا الذى بينه المسكلا تى بمهارة وإيجاز يتفق تمام الاتفاق مع حقيقة الاعتبارات المختلفة بمذهب أبى المشائين

(١) يلاحظ أن الموجود فى كلامه له كيان منفصل فى حقيقته عن الذات العارفة
(٢) أن المسكلا تى يتبين مفهوم لفظ « طبيعة » فى التراث اليونانى وهو يختلف عنه فى التراث الإسلامى حيث يكون فى هذا الأخير مرادفاً للموجود العينى ، وفى الآخر ممثلا لعلاقات ذهنية .

(٣) ينظر فلسفة أفلاطون « نظرية المثل » .

(٤) يعنى هنا الوجود العينى والمتعقل .

(٥) ينظر معانى لفظ « ذات » التى بين أن تكون عينية ومتعلقة .

أرسطو الذى يتناول عرض آرائه وآراء من تبعه كما سبق وأثبتنا ذلك .

وفد ترتب على هذا المفهوم أن كثيرا من الأشياء تكون موجودة خارج النفس ولا تعقلها النفس وتكون حيث « منحاذا بماهية ، والماهية عندهم لا تنفى الموجود الحقيقى العينى ، إذ حقيقته فى أن تكون متصورة ، يقول فى ذلك : « وقد يقال فى الشيء إنه موجود ويعنى أنه منحاذا بماهية ما خارج النفس سواء تصور فى النفس أم لم يتصور » فهذا نص يبين أن الحقيقة تكون إما متصورة فى النفس أم غير متصورة دون بيان أنها موجودة سواء تصورت أم لم تصور ، فقولهم إنها « بماهية ما خارج النفس » يؤكد كونها من المعقولات أو الماهيات المتعلقة - والعقول لديهم درجات وهكذا ... فالتبين الواضح للواقع العيان غير متوفر فى مفاهيم اليونان وقد عبر السكالاتى عن ذلك بقوله :

فالمناحاذا بماهية ما خارج النفس هو أمر من « الصادق » ، أى أن الأمر لا يعدو فى أذهانهم مفهوما لا غير ، فهم يدورون فى مجال المنطقيات دون الحقيقة الواقعية العيانية ، ووقفه السكالاتى عند الماهيات تؤكد ذلك : إذ يصرح بأن التى يقال « إنها ماهية ، ثلاث : أحدها ، جملة الشيء التى هى ملخصه ، والجملة ما دل عليه إسمه والثانية الملخصه بأجزائها التى هى قوامها . . والمملخصه بأجزائها ما دل عليه حده . . والثالثة : جزء جزء من الجملة . وينتهى من كل ذلك إلى أن الوجود لدى هؤلاء الخصوم يقال على ثلاثة معان : « على المقولات ، وعلى ما يقال عليه ، وعلى الصادق أو على ما هو منحاذا بماهية ما خارج النفس تصور أو لم يتصور .

والخلاص من تقديرهم شيء « ينحاذا بماهية متصوره فقط ، ولا تكون هى بعينها خارج النفس » وربما هذا المفهوم هو الذى دفع المتكلمين إلى إثبات أن العالم ملاء وليس خلاص .

ويرتبط مفهوم « الموجود بالذات » « الموجود بالعرض » بمفهوم « الماهية » بحيث نجد أن من الموجود بالذات « ما ماهيته مستعصية عن أن تتقدم أو تحصل أو تفعل بقولة أخرى » ومنه ما ماهيته هي : المشار إليه الذي لا في موضوع ، ومنه « ما ماهيته وكيفية في أن لا يحتاج إلى تسمية أصلا . وأخيرا يثبت لهم مفهوم الموجود لديهم على أنه الرابط للمحمول مع الموضوع أى التمثل في هذه القسمة العقلية التي ليس فيها ما يجعل أحد شطريها معبرا عن واقع أو متصلا به . ومن هنا كان « الموجود » لديهم هو المتعقل أو التصور والذي لا يتعدى في مفاهيمه على اختلافها بضع تقسيمات عقلية متصورة فقط لا تمت إلى الواقع الخارجى المحسوس بصلة . اللهم إلا ما يجعل هذا المحسوس تابعا للمعقول . . لأن الأولوية معطاة للمعقل دون الواقعى . ويتبين هذا كله من مجرد العرض الذى حرص على أن يجعله يكشف عن حقيقة مفاهيمهم : كما سبق وأشرنا .

لذلك نجد إيمانا في حرصه على إبراز حقيقة مفاهيمهم في تكلمها دون تدخل من قبله كنخضم لهم تقول ، نجده يلجأ عقب هذا العرض إلى إثبات رأى المخالف ... رأى الأشاعرة — كما نجد ذلك لديه في فصل تال حيث يبرز سمة الواقعية الواضحة في مفهوم الشيء مثلا لدى هؤلاء المتكلمين . . . وما يؤكد لنا أنه لم يتعرض لرأى الأشاعرة في الشيء ، إلا من أجل لقاء مزيد من الضوء على سمة المعقول لدى الفلاسفة — أنه لم يقف عند أى تفصيل في آراء الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين فيكون بذلك هو الذى بدأ برأى أهل اللسان العربى ، وانتهى رأى بعض أهل النظر من المسلمين فيه ، قد حصر رأى الخصوم مبرزاً لإتجاههم العقلى في تناول الموجود في مقابل ما يجمع عليه العرب من إتجاه نحو تقدير الواقع المحسوس وهنا يحق لنا أن^(١)

(١) إن لفظ جوهر ليس عربيا — أنظر « مذهب النرة عند المسلمين » للستشرق بينيس .

نقف وقفه قصيرة عندما يمكن أن يكون لهذا الأسلوب في العرض من مغزى إذ من الجائز جداً أن يكون المكالاتى قد حرص على هذا الأسلوب وهو : البدء برأى العرب والإنتهاء برأيهم من أجل أبقاء المعانى الواقعية قريبة من أذهان دارسى الفكر اليونانى من المسلمين حتى لا يطفئ المعقول فى أذهانهم على إدراكات المحسوس فكأنه بهذا يخدم عقول أهله وبني عشيرته من أجل سلامة عقيدتهم وفى الوقت نفسه يقدم لهم فلسفة الخوصوم سليمة غير منحرفة وبهذا يضرب عصفورين بحجر واحد : يهدم الفلسفة ويحمى العقيدة والعلم - بحيث لا يكون للمفاهيم العقلية الفلسفية سوى فائدة ثانوية جداً وهى مجرد إعطاء مزيد من الدربة والصقل للذهن فى ناحية واحدة من نواحي الإدراك وهى : الملكة المنطقية ، ولقد كان هذا أسلوبه بالنسبة لباقي المفاهيم التى شرحها .

فبعد أن شرح مفهوم الجوهر فى لسان العرب شرح المفهوم اليونانى ، ثم عقد مقارنة سريعة بين مفاهيم اليونان والعرب بخصوصه ، فوجد أن الجوهر يقال لديهم على المشار إليه الذى هو لا فى موضوع أصلاً ، كما يقال : « على كل محمول عرف » و « على ماهية نوع من المشار إليه » ، ثم ثبت أنه « يقال على العموم على ما عرف ماهية أى شيء كان من أنواع جميع المقولات » .

وهنا يصبح أن نقول إنه لما كان مضمون إصطلاح الجوهر يتسم بالتجريد إلى أقصى الحدود فربما يكون المكالاتى قد قصد من عقده للمقارنات بين معنى اللفظ عند العوام ومعناه عند النظار ، تقريب المفاهيم المجردة للجوهر لمعقول هؤلاء العوام هذا إلى جانب ما يمكن أن يكون قد هدف إليه من الرغبة فى الحفاظ على تقدير المحسوس إلى جانب المعقول .

ويصبح أن تثبت هنا بعض المحاولات الواضحة لتقريب المعاني لأذهان العوام : يقول المتكلائي وهو بصدد شرح معنى معاني الجوهر : فانهم أرادوا أن نسبة هذه المقولة وهو المشار إليه ، إلى سائر المقولات الأخرى ، كنسبة هذه الحجارة إلى سائر ما يقتنيه الإنسان . .

ولا يفوت المتكلائي وهو بصدد شرح الجوهر أن يذكر ما يزيد من إبراز إتجاه أصحاب هذه المناهيم إلى إعطاء مكان الصدارة للعقل دون غيره من مصادر المعرفة . فجدده مثلا يقول وهو بصدد بيان حصول الجواهر : « وهذه إنما تحصل في النفس بعد تلك » ، ومن أهم ما يبرز موقف هذه الصدارة للعقل لدى الفلاسفة إثباته أن المتكلمين يهتمون بالموجود العيني وذلك في قوله : « إن المتكلمين إنما يطلقون الجوهر على الشخص المتعين المشار إليه لا غير وما عدا ذلك فلا يطلقون عليه اسم الجوهر » . وهذه إشارة موجزة إلى رأى المتكلمين لها مغزاها . على نحو ما سبق أن بينا ذلك .

فإذا ما انتقلنا إلى « العرض » نجد أن المتكلائي يقبع أسلوبه طبعاً في تطويق رأى الفلاسفة بمفاهيم العرب على نحو ما بينا - وأنه عند عرضه لرأى الفلاسفة يبين بأمانة ما يميز رأيهم في العرض . فيثبت أنه « هو أن لا يكون داخلًا في ماهية موضوعه » . لهذا تظهر المكانة الثانوية التي يعطيها الفلاسفة للعرض فالجوهر هو الأساسى لأنه هو الذى يمثل الماهية .

وهنا يجب أن ننتبه إلى أن هذه سمة عقلية في العرض لدى الفلاسفة : ستكون محور نقاش لآرائهم ذلك لأن العرض في عرف المتكلم ، بما أنه يمثل المثل المتحرك أو الساكن . الخ في الواقع المحسوس فهو الأساس ؛ بينما الجوهر لديهم لا يعدو أن يكون « قسم عقلى » يقول به المتكلم بمهارة لمجارية التقسيم العقلى الفلسفى بعد أن طوعه لمفاهيمه التى تقوم على تقدير المحسوس إلى جانب المعقول وإعطاء مكان الصدارة للحس - كمصدر يمدنا بمعرفة ضرورية في مجال الواقع الخارجى

بحيث يحىء العقل فى مرتبة تالية للحس — كمصدر فى هذا المجال — مجال معرفة العالم الخارجى ، أو على الأقل هما على قدم المساواة : الحس والعقل فيما يتعلق بمعرفة العينات ، التى قوامها الجواهر كما يقول الفلاسفة .

هذا فيما يتعلق بمفهوم الجوهر والعرض وهما من المفاهيم الاساسية التى دار حولها النقاش فيما يتعلق « بالموجود » .

فإذا ما انتقلنا إلى مفاهيم أخرى مثل « الواحد » و « الهو » وغيرهما من المفاهيم التى عالجها و التى اثبتناها فيما سبق ، نجد أنه يتبع نفس الأسلوب وهو أن يبدأ بمفاهيم لدى جمهور العرب مثل : « خط واحد » و « جسم واحد » و « المتصل » : « كالجسم الكرى » ، المرتبط بالصناعة « كالسرير » الخ . ومن هذه يتدرج إلى « الواحد فى النوع » و « الواحد فى الجنس » و « الواحد بالقوة » و « الواحد بالفعل » : وهو بهذا كله يشير إلى ما هو دائر فى مجال الفلسفة — ثم يرجع إلى مفهوم الكثير « والواحد » وكأنه بهذا كله يود أن يبين أن الواحد لدى الفلاسفة له دلالة منطقية ، خلافا لما هو عليه لدى جمهور العوام أو المتكلمين ، حيث للواحد لدى هؤلاء دلالة الوجدانية وإن كان المسكلاتى لم يكشف عن ذلك بما فيه الكفاية . فى مصنفه هذا ، ونقول فى مصنفه لأن المسكلاتى قد صرح فيما بعد بأنه قد كانت له وقفات مع « الوجدانية » وإن لم يبين أين — ولعل ذلك قد كان فى أحد كتابيه « البرهان » أو « المقولات » أو غير هذا وذاك من المصنفات التى صنفها ولكننا لا نعرف عنها شيئاً .

يشرح المسكلاتى بعد ذلك مبدأ « الهو » بنفس الأسلوب — من أجل بيان أن ما يقال فى ذلك فهو من « قسم ما هو بالذات » لأن هذا المفهوم « ما هو بالذات » يلعب دوراً له قيمته فى الفلسفة ولذلك يصرح المسكلاتى بصده أنه هو « المقصود فى هذه الصناعة » وهذه عبارة لها أهميتها لأنها تكشف عن مبدأ منطق يقوم عليه القياس الارسططاليس الذى كان يصطنعه الفلاسفة والذى اصطنعه

المسكلاتى من أجل الرد عليهم، بحيث صار مفيداً فى صناعة أخرى وهى «الكلام»، وهو ما عبر عنه بقوله « فى هذه الصناعة وفى غيرها » .

ويتدرج المسكلاتى من مفهوم « الهو هو » إلى « الغير » ثم إلى « العدم » الذى شرحه بأمثلة متعددة منها ماهو منطقي ومنها ما استقاه من الواقع المحسوس وهو ما ختم به كلامه فى ذلك تأكيداً لطريقته التى إستنتجها خلال هذا العرض .

فاذا إنتقلنا إلى ما ذكره فى الضدين نجد أن الكلام فى ذلك يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم « العرض » .

«الضدان» مفهوم منطقي إستعمل فى تفسير توالى الأعراض أمام أعين الرائيين .

فأثبتت قول من قال :-

«إن حقيقة الضدين كل عرضين يستحيل إجتماعهما فى المحل الواحد، وبين ما يترتب على هذا القول وهو أنه يلزم من هذا تسمية المثلين ضدّين لاستحالة إجتماعهما كما أثبت قول من رأى أن عدم صلاحية إعتبار المثلين ضدّين ، وإنهما «كل عرضين يوجب أحدهما عكس ما يوجبه الآخر مع إستحالة إجتماعهما فى المحل الواحد، وقد تطرق المسكلاتى فى فصل «الضدين» إلى مفهوم «الغير» من جديد من أجل بيان أنه يقال على وجوه مقابلة للوجوه التى يقال عليها « هو هو » ، مفنداً ما أثبتته الفلاسفة فى ذلك فقال « فنه غير بالنوع » ، ومنه « غير بالجنس » ، ومنه غير بالمناسبة ، ومنه غير بالموضوع » ثم ختم برأى المتكلمين « وهو كل شئين غيران »

ويلاحظ أنه فيما يتعلق بهذه الإصطلاحات المعبرة عن علاقات منطقية دقيقة لاتقع على تلك البدايات المستقاه من لغة الجمهور ، ذلك أن هذه الإصطلاحات التى لا تنتشر إلا بين المتخصصين ولذلك إكتفى المسكلاتى بختام القول برأى المتكلمين . أما القول بد القوة والفعل ، فإنه من المفاهيم الفلسفية التى لا تحمل علاقة منطقية فى مضمونها وهى من تخیلات اليونانيين . وقد بدأ بالأوجه التى تقال عليها كل من « القوة » و « الفعل » فى الاستعمالات غير الفلسفية : فقال :-

« يقال قوى ، على الأشياء المحركة لغيرها من جهة ما هي محركة لغيرها ،
ويقال قوى « على الشيء أن تتحرك من غيرها وهي القابلة للقوى المحركة ،
ثم يتدرج بعد ذلك إلى المفاهيم العقلية حيث يثبت أنها تقال على مآذاته مبدأ حركة ،
ثم يبرز الإستعمال المشهور وهو « به ما كان به الشيء مستعداً لآى وجود من بعد
بالفعل ثم يقول :

« وهذه هي القوة التي تقال على الإمكان » ثم يبين جميع ما قيل عليه : « قوة » — شبيه بهذا
المعنى وهو : الإمكان ؛ غير أنه يحرص على أن يختم هذا الفصل عن القوة والفعل —
بإثبات أن هناك أيضاً ما هو « لا قوة » وهو يرتبط بمفهوم « العدم » وأن من العدم
ما هو ضرورى ومنه ما هو ممكن .

وهذا المعنى الأخير يعنى الفعل الذى يسبقه العدم أو الامكان الذى يسبقه العدم
وهذا المفهوم غير موجود عند الفلاسفة الذين يهاجمهم .

ولذلك يعتبر هذا المفهوم « لا قوة » أى « عدم » من أبرز النقاط التى يهدف بها
ليبيان معنى من أهم معانى الكلام وهو لإثبات القدرة لله سبحانه وتعالى .

ثم يتعرض لمعنى التام والناقص

هذا المفهوم أيضاً من أهم المفاهيم التى تفرق بين فكر اليونانى والمسلم وإن
كان المسكلاتى لم يوضحه بما فيه الكفاية ذلك أن التام هو ما ليس بهما بالقوة ولذلك
كان الأول تاماً وبالتالى نهائياً .

بينما النهائى لدى المفكر العربى هو المحدود هو العالم ، والأول أو الله لانهاى...
وربما أوضح ذلك فى كتابيه الآخرين .

أما الكل والجزء — فقد وضح إستعمالتهما بالنسبة للمتصل

ثم بالنسبة للمنفصل بما يبرز مسلمة لا تتضح وتبدو إلا عند ذكرها .
ومن « الكل » ينتقل إلى « الجزء » ، والأجزاء فيبرز المقصود منها من جهة الكمية

ثم من جهة الكيفية بالنسبة للجنس والفصل متلائم مفهوم الناقص — وهنا نراه يقابله بمفهوم التامه فيصير العالم هو الناقص في مقابل التام. ونلاحظ أن المسكلات قد لمس هذه المفاهيم الأخيرة لما موجزاً لم يبرز ما يمكن أن تنطوي عليه من معاني ونرجح أن يكون قد قصد في مصنفه هذا عدم التجرع على أن يكون تفصيل القول فيها في موضع آخر من مصنفاته ، ذلك أنه لا كفى بربط كل من صفة التام والناقص بالعلة والعالم دون توضيح يكشف عن قيمة الفروق بين المفاهيم في التراثين اليوناني والإسلامي. كما أن شرحه لأوجه استعمال تعبيرى « المتقدم والمتأخر » لا تؤدي إلى تبين حقيقة المقصود باستعمالهما. لقد إكتفى ببيان التقدم أو التأخر بالرتبة أو بالزمان بينما يرتبط كل من هذين المفهومين بالتقدم والحدوث وهو ما لم يبينه .

أما عن السبب والعلة فيثبت أنهما مترادفان ويشرح استعمالهما المشهور في التراث اليوناني لدى أرسطو وهو أنهما يقالان على الأسباب الأربعة : المادة والصورة والناعل والغاية كما يشير إلى الاعتبار المنطقية المختلفة المرتبطة بهما من ناحية أن « منها بالذات، ومنها بالعرض، ومنها جزئية، ومنها كلية، ومنها مركبة، ومنها بسيطة » ثم يقول « وكل واحد من هذه الأقسام منها ماهى بالنعل ومنها ماهى بالقوة. وبما هو جدير بالذكر أن هذا التعبير له دلالة مخالفة في مجال أصول الفقه حيث نجد أن السبب يخالف العلة في المدلول .

وهو ما لم يشر إليه المسكلاقي ، وربما يرجع إغفاله لها إلى أن هذا الاستعمال لا يدخل ضمن نطاق الكلاميات . إذ الكلام في السبب أو العلة في علم أصول الدين واحد على نحو ما عليه الأمر لدى الفلاسفة .

أما لفظ الهيولى فهو من الألفاظ التي استعملت فقط لدى الفلاسفة ولذلك نجد أنه يعرض فوراً مضمونها لديهم فيبين أنها على مراتب : « فمنها عندهم الهيولى الأولى وهي غير مصورة ، ومنها د ماهى ذوات صور كما الحال في الإسطقسات الأربعة عندهم » .

ولا أظن أن هذا المفهوم الثاني قد عرف لدى اليونانيين أو بالأخص أرسطو صاحب انظر هيولى الإصطلاحى ثم ثبت معانى الصورة أيضاً فيذكر مختلف الصور بمراتبها التي تتصل بما عليه الموجود من مرتبه فهناك « صورة الأجسام البساطه وهى غير آليه ، ومنها صور الأجسام الآليه وهى النفوس ، ومنها صور الأجسام السماويه » ثم يشرح فبقول : « وهى تشبه البساط من جهة أنها غير آليه وتشبه الآليه من جهة قصد الحركة » .

كما يشير إلى صورة الأجسام المشابهة الأجزاء التي يلحقها الكون والنفساد وهذا شرح مبسط وموجز للفظى « هيولى » و « صورة » .

أما بالقسبة للفظ « مبدأ » فإنه يتناوله فى معانيه الفلسفيه المنطقية دون المقائدية وإن كان يستعمل الكلام فيه بإثبات ذلك المعنى الانسفى الذى يمكن أن يؤخذ فى العقائد ، لو أخذ السبب على أنه الأول ، ولكن السكالاتى يعرض هذا المعنى على أنه من المعانى الشائعة فى كتب اللغة الدائمة بين العرب — ومنه يتدرج إلى المفاهيم الفلسفيه مثل أن يقول : « المقدمات مبدأ النتيجة » فإن هذا إنما أطلق عليها من جهة أنها هيولى لها ، ولم يجد فيما يتعلق بهذا اللفظ ما يختم به من مجال الكلاميات ، خلافا لما عهد لديه فى شرح المصطلحات الأخرى .

ثم يحىء الكلام عن الإسطقسات حيث يشرح ثلاث معان فلسفيه تعبر عن وجهات نظر ثلاث فلسفيه فى نفسية الوجود . ولاتخرج عن أن تكون مجرد نظريات . وبهمنا أن تثبت أن أحد وجهات النظر هذه تثبت « أن الكليات هى إسطقسات الأشياء الجزئية » وهى وجهة النظر التي ترى أن مبادئ الأشياء متعلقة . ولم يشر السكالاتى إلى أصحاب هذه النظرة ، وعلى العموم ما تقع عليه من وجهات نظر أخرى قديمة يونانية لا يخرج عن أن يكون من هذه المتعلقةات .

أما لفظ « الاضطرار » فما هو جدير بالذكر أن السكالاتى قد تبين فيه بالذات

ذلك المعنى المرتبط بالفهم الارسطي للوجود وهو أنه لابد أن يكون عن الهوى مثلاً، ثم يشرح ذلك بمثال يكشف بصفة عامة عن معنى الختمية بلغة المحدثين أو سنالته التي ليس لها تبديلاً بلغة المؤمنين؛ غير أنه يشير في نهاية الفصل إلى مفهوم الإضطراب الذي لا يمكن أن يكون بنوع ولا بجهة .

وبعد هذه الجولة بين هذا القدر من الاصطلاحات يختم بمصطلح « الطبيعة » الذي يفسره فوراً بما لدى الفلاسفة من مفاهيم فيذكر التغييرات الأربعة المفروضة في فهم الطبيعة عقلاً وهي « الكون والفساد والنقل والنمو أو الاستحالة » .

ثم يثبت التفسير العقلي الثاني وهو : « أنها الصور التي هي مبدأ هذه الحركات ... الخ » ، ثم الطبيعة هي الاسطقات وقد سبق أن بينا أن المكلاقي قد أفرد للاسطقات فقرة أظهر فيها تحديد مضمون هذا اللفظ بالعقل دون الواقع .

كما يثبت أنها تقال على الهوى ثم يقول : « وهي بالجملة تقال على أصناف الصور، وأصناف المواد والتغييرات اللازمة عنها » أي أنها تقال على هذه المفاهيم المتصورة التي حددها أصحابها بالتأمل دون رجوع إلى الواقع إلا من أجل انتقاء ما يتفق مع ما يكونوا قد حددوه من مفاهيم بصفة قبلية . لا تعطي لهذا الواقع العيان الخارجي فرصة الكشف عن نفسه والتعريف بها من خلال الملاحظة الاستقرائية الموضوعية الواجبة للتعرف على هذا الواقع .

ومهما يكن من شيء فلقد كان المكلاقي أميناً في التعريف بسمات مفاهيم خصومة وإن كان قد عرض هذه المفاهيم المتصورة بعد أن طوقها بطوق من المفاهيم العربية السليمة حيث أمكن ذلك دون تعسف أو افتعال فلقد بينا أنه انتهج منهجاً معيناً في العرض يتلخص فيما يلي :

أولاً : يحرص على إثبات المفهوم اللغوي عند العرب تأكيداً لارتباط اللغة

بالمفهوم ، وهذا ماظهر في الأبحاث الفلسفية الحديثة ، مثل : الواقعية الجديدة ، أو الوضعية عموما .

ثانيا : يلخص بكل وضوح موقف المفكر العربي عند تحديد المفاهيم فيقول : إن جمهور العرب لا يثبت إلا ما أدركوه ، وما لا يدركوه ، لا يثبتوه ، وهذا بالضبط موقف أهل الوضعية الحديثة بالمدرسة التحليلية الانجليزية .

ثالثا : يؤكد طوال عرضه على اتجاه العرب نحو تقدير المحسوس العيني في مقابل العقلي الصرف لدى اليونان .

رابعا : ينتهج منهجا ثابتا في عرض مضمون الاصطلاحات وهو البدء بالذائع لدى جمهور العرب ثم المفهوم الفلسفي ثم مفهوم السكلاميين الأمر الذي يجعل المفهوم الفلسفي العقلي محصورا بين تعبيرين مرتبطين بالواقع الحسي لاتفاق الجمهور مع المتكلمين في تقدير العينية ، الأمر الذي يساعد على إبراز مميزات المضمون العقلي للمصطلح الفلسفي بحكم تباينه مع إطاره هذا من جهة ومن جهة أخرى . إبقاء فكر الباحث المسلم مع المفهوم الصحيح الذي يتميز بالتكامل وهو مفهوم العرب في مقابل هذا المفهوم الفلسفي المتصور فقط أي « المتصور » وهو ماسبق أن أظهرناه أثناء العرض .

خامسا : يحرص على إبراز هذا الإطار الذي يؤكد المحسوس العيني بالنسبة لمضمون المصطلح ، فاذا بمضمون المصطلحات مثل : الجوهر والعرض والقوة والفعل والهوى والاسطقس والطبيعة يتجه نحو الواقعية الصريحة التي تؤكد الوجود بصفة مستقلة عن الذات العارفة .

أما المصطلحات التي تعبر عن علاقة منطقية مثل : « الهو » و « الضدين » ، « والكل » و « الجزء » فهو يستعملها ولكن في مجال واقعي ويلاحظ أنه لم يتوان عند شرحها بأمثلة مبسطة من واقع « الدائر » من الألفاظ ، بالإضافة إلى أنه يوردها وسط عرض أسسه الواقعية التي يقيم عليها موقفه الفلسفي . فجاء عرضه للمفاهيم المنطقية في إطار وقنة عليية تحترم الواقع المنفصل عن الذات العارفة البعيد عن ان يكون معبرا عن مفاهيم ذهنية متعلقة فقط لاغير .

سادسا : يصنف مصطلحاته التي يختارها من التراث الدخيل بحيث نجد أن منها ما يتصل مباشرة بما يعين على حبك القياس مثل : علاقة « الهو هو » و « الضدين » و « الكل والجزء » وغير ذلك .

ومنها ما يبين إمكانية استعماله في كلا الاتجاهين العقلي والحسي مثل « السبب » و « العلة » و « المبدأ » و « الاضطرار » فهذه مفاهيم تتضح في الواقع الخارجى بمعنى أن ملاحظة الواقع تؤدي إلى تبينها : فالاضطرار مثلا هو ما يسمى باختمية في الطبيعة الخ .

سابعا : يمكننا أن نقول إنه باختياره هذا قد قدم كل ما يعين على استيعاب أقواله فيما يتعلق بهدم شبه الخصوم على اختلافها . تلك الأقوال التي تفرق فيما يتعلق بموضوعات المعرفة بين :

(١) موضوعات فوق مستوى العقل البشرى وهى التي تسمى بلغة الدين : الغيبات .

(ب) وموضوعات في مستوى العقل البشرى وهى تلك التي تتعلق بالعيذات أى الموجودات المحسوسة العيذية .

كما يتبين الباحث حرصه على التفرقة بين المناهج القابلة للتطبيق على هذه الموضوعات . فالمكلاقي يقبل المنهج الاستقرائى ويطبقه حيث يجب أن يطبق أى في مجال الطبيعة المحسوسة .

كما يقر الاستدلال الذى يرى أنه ملائم لمجال الالهيات — أى في الأمور الغيبية .

وهذا يعنى أنه يرى حدوداً للعقل الانسانى ، تجعله صاحب قدرة محدودة على خلاف ما كان عليه الفكر اليونانى الذى أعطى للعقل الانسانى محل ثقة بلااعتراف بحدود تحدده وتجعله في كثير من الأحيان قاصراً على استيعاب الكثير من الحقائق والمفاهيم ، ولكن في الوقت نفسه أكد قدرة العقل على الوصول إلى يقين — فيما

يتعلق بما جبل على إمكانية فهمه واستيعابه . والمكلائي في هذا يصدر عن مفاهيم إسلامية مستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .
والآن يحق لنا أن نبدأ في إبراز معالم أسلوبه في القضاء على مفاهيم الخصوم .
ولقد سبق لنا أن أثبتنا أنه قبل ذلك من خلال ما قدم من انسقة لإثبات الحدوث ،
وردد لرد الشبهات .

قدم المكلائي لإثبات الحدوث قياسين : صرح بصدد أولهما أنه « قياس
حمل من الضرب الأول من الشكل الأول » ولم يذكر شيئاً عن طبيعة الثاني .
أما الدليل الأول أو القياس الأول فهو :
كل موجود سوى الله تعالى فهو جائز بالنظر إلى ذاته .
وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث .
فكل موجود سوى الله تعالى حادث .

وأما الثاني فهو :

د العالم متغير

كل متغير حادث

العالم حادث ،

وقد إتبع في كل من القياسين مبدأ منافية كل من المقدمتين مفنداً ما يظهر
من شبهة بالنسبة لكل .

ويلاحظ الباحث أنه إعتد في الأول على مفهوم « الجواز » بالنظر إلى
ذاته وهو مفهوم منطقي وقد قدم له بالتحريف وتناول في الثاني مفهوم التغير وقد
ربطه بالقسمة الموهدة إلى جوهر وعرض . وقد عرف كل من الأسماء السائرة بين
النظار قبل ذلك

٣ — وكأنه يلخص بهذا ما اتبعه المتكلمون من أساليب انحصرت في مجموعتين

(١) أنظر ص ٦١ وما بعدها من النص الذي بين أيدينا .

— ٩٧ —

الأولى تقوم على مواجهة الموجود في كئلته العينية دون قسمته إلى جوهر وعرض
والثانية تقوم على فرض قسمته قسمة عقلية إلى شطرين الجوهر والعرض^(١)
وبما يؤكد ذلك انه حرص في الدليل الأول على استعمال تعبير « السلف »
عن العالم وهو « كل موجود سوى الله تعالى » . وفي الثاني استعمل لفظ « العالم »
الذى صار حده عند الخلف « كل جوهر وعرض » .

فكأنه قد أكد في الأولى طريقة مثبتى الحدوث على أساس المواجهة العينية .
وفي الثانية طريقه القائلين بالقسمة إلى شطرين عقليين

غير أنه في الموقفين يستند في خلفيته الذهنية إلى مبدأ معرفى وهو تقدير
الموجود كموجود خارجى منفصلا عن الذات العارفة مبنيا فيه التغير والتبدل
الواقعيين وبالتالي إلى مفاهيم إسلامية للمصطلحات اليونانية : مثل جوهر وعرض
فإذا وقفنا عند الدليل الأول : نجد انه يصيغ المقدمة الصغرى من القياس على
أساس أن « الموجود » صفتان إذ قال :-

« وكل موجود سوى الله تعالى » فالله موجود ثم هناك الموجود سواء . . . »

١ — أنظر على سبيل المثال الباقلانى: في كتابه « التمهيد » باب « حدوث العالم » ،
والجوينى ملخصا طرق السابقين من أهل الحق .
من أهل الحق في الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد « تحقيق المرحوم
الدكتور محمد يوسف موسى وزميله . القاهرة ١٩٥٠ م

انظر أيضا كتاب الجوينى أمام الحرمين سلسلة أعلام العرب رقم ٤ . فصل
« حدث العالم » . بقلم دكتور فؤاد حسين محمود .

وهذا تقسيم لانفع عليه لدى القائلين بالقدم. إذا يعتبرون أن الموجود واحد وهو ما أثبتته في نهاية كلامه عن الموجود، والشئ عند النظر، حيث بين رأى القائلين بالقدم وانتهى إلى إثبات رأيهم وهو «... فالوجود إذاً واحد» (١) وذلك بعد أن شرح المقصود بالموجود بصفة عامة لديهم والماهية والشئ (٢).

وزاء يدعم هذا المفهوم عن «الموجود» بما قدمه من تفنيد لتثبيت هذه المقدمة الصغرى حيث بين ذلك بالذات من الناحية المنطقية حيث قال :

«ومما يدل ايضاً على تصحيح المقدمة الصغرى ان نقول : أحكام الفعل ثلاثة: وجوب وجواز واستحالة»

فإذا تقرر ذلك فلا يخلو إما أن يحكم على كل موجود بالوجوب بالنظر الى ذاته وإما أن يحكم عليه بالجواز بالنظر الى ذاته أو يحكم على بعضه بالوجوب وعلى بعضه بالجواز بالنظر الى ذاته (٣) ثم يقول : «اذ من البين ان قسم الاستحالة لا مدخل له هنا» ثم يواصل فيقول : «وباطل ان يحكم على كل موجود بالوجوب بالنظر الى ذاته اذ من المستحيل وجود ذاتين كل واحد منها واجب الوجود بالنظر الى ذاته» (٤).

وما ان ينتهى من ذلك حتى يضع امام نظر الباحثين مفهوم «التكثر» الذى هو ثابت فى العالم «بالضرورة» اذ يقول: «والتكثر فى العالم ثابت بالضرورة» (٥) وهنا نقع على حقيقة يصفها بالضرورة. دون ان يبين اى ضرورة هى، حسية ام عقلية : وهذه نقطة سنرجع اليها فى موضعها بعد (٦) المهم انه ثبت التكثر فى

(١) ١٩ ، ٢٠ من النص

(٢) من صفحة ١٢ إلى ١٦ من النص .

(٣) صفحة ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ من النص

العالم بالضرورة بما ينفي الوجوب عنه فالوجوب للواحد القديم طبعاً .
ثم يبين أنه باطل منطقياً أن نحكم على جميع الموجودات بالجواز وسبب بطلان ذلك
أن الأمر ينتهي دون شك على هذا النحو إلى جائزات لا نهاية لها — أو كما يقول :

« لأنه يمر الأمر إلى غير نهاية ^(١) . ومن هذا ينتهي إلى أنه : إذا بطل أن نحكم على
جميع الموجودات بالوجوب وبطل أن نحكم على جميعها بالجواز . فهذا يعني أن البعض
واجب وهو الله سبحانه وتعالى والبعض الآخر جائز وهو العالم . وهو يقول في
ذلك : « فإذا بطل أن نحكم على جميعه بالوجوب ، وبطل أن نحكم على جميعه بالجواز
فلم يبق ألا أن نحكم على بعض الموجودات بالوجوب بالنظر إلى ذاته وهو الباري
تعالى وتقدس ، وعلى بعضها بالجواز بالنظر إلى ذاته وهو العالم ^(٢) » إذ ذن فهو يضع
كبدأ عام وراء مقدمته الصغرى هذه : أن الموجودات على قسمين واجب وجائز :
الأول : هو الله سبحانه وتعالى وهو واحد — والثاني هو العالم وهو ما يقابل
قول المتكلمين بصفة عامة في الوجود على العموم وهو أن « منها ماله أول ومفتتح
وهو العالم ، ومنها ما ليس له أول ومفتتح وهو : الله ^(٣) »

وإن كان المكالات هنا يرتكن إلى مفهومى الوجوب والجواز وإلى مفهوم
« بذاته » الذى يبينه قبل ذلك فى تعريفاته أو الأسماء السائرة بين النظار حيث قال
عنه « نعى بذاته : مستغن فى ماهيته عن باقى المقولات » ^(٤)

كما قال فى موضع آخر ما يبين أن « بذاته » تعنى أمراً مكوناً لحقيقة الشئ . وليس

(١) انظر ص ٦٥ من النص

(٢) نفس المرجع

(٣) انظر « الجوينى لإمام الحرمين » باب « حدوث العالم » رقم ٤٠ سلسلة
أعلام العرب .

(٤) انظر صفحة ٢١ من النص .

فيه بالعرض (١)

ويؤكد المعنيين بعد ذلك في قوله : —

د يقال إنه بذاته بالمعنيين جميعاً : أحدهما أنه أيضاً مستغن في أن تحصل ماهيته عن غيره من المقولات والثاني ، أن المشار إليه يحتاج في ماهيته إلى أن يوصف به ويحمل عليه .

ثم يقول : د وقد يقال إنه بذاته يوجد له محمول متى كان يوجد له لا يتوسط شيء آخر بين المحمول وبين الموضوع ، (٢)

يقين من هذه النصوص أن المسكلا في عندما قال في مقدمته الصغرى عن كل موجود سوى الله تعالى : وهو جائز بالنظر إلى ذاته ، إنما أراد أن يبرز للباحث أن الجواز بالنسبة لما هو سوى الله تعالى صفة ليست بالعرض وإنما هي مكونة لحقيقته أى أنه لا يستغنى عنها فهو في حاجة إليها بصفة مباشرة بينه وبينها أى يبين هذا الموجود وبين صفة الجواز ، (٣) فهو جائز بالنظر إلى ذاته أى بالنظر إلى حقيقته وليس بالعرض

وبهذا يبرز منذ البداية نفيه القدم عن العالم . وما هو جدير بالذكر أنه قبل أن يقدم الدلائل المنطقية لإثبات الجواز قد حرص على إثبات ذلك بالإعتماد على مفهوم التغير الملبوس في الموجودات سوى الله تعالى ، وهذا المفهوم يبينه الباحث بالمشاهدة المباشرة أو بالاستواء أى بالإعتماد على الحس حيث قال :

وكل موجود سوى الله تعالى فهو متغير وكل متغير فهو جائز بالنظر إلى ذاته لأنه من المستحيل أن يكون واجبا بالنظر إلى ذاته ثم

(١) انظر صفحة ٢٣ ، ٢٤ من النص

(٢) انظر صفحة ٢٤ من النص

(٣) نفس المرجع

تتغير ذاته ، (١)

فهو إذن يحرص على توجيه النظر إلى قيمة الواقع المحسوس لتبين التغير أو الجواز فيه قبل أن يبرز ذلك منطقياً وإن كان يلجأ إلى مضمون مفاهيمه التي أودعها المقدمة بالنسبة له بذاته ، ذاكراً في نهاية هذا الموقف أنه من المستحيل أن يكون واجبا طالما أنه متغير بذاته وبهذا يثبت له الجواز كأمر أوحد لا مفر منه إلى غيره كحقيقة مرتبطة بوجوده

وتقديم الواقع على المعاني المنطقية من المواقف التي تميز الفكر المسلم .
وما أن يثبت الجواز للعالم حتى ينتقل إلى المقدمة الكبرى التي هي : —
« وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث » (٢)

ويشرح مباشرة في إثباتها ببيان المقصود : « الجائر » فهو : —
« الذي يتساوى فيه طرفا النفي والإثبات ولا مزية لأحدهما على الثاني بالنظر إلى ذاته » (٣) .

وهنا نشعر بالثقل القوي إلى الهدف المقائدى وهو « نفي القدم » فقد أبرز بتعريفه للجائر صفته الأساسية التي بدونها لا يكون « جائزاً » ، وهي تساوى « النفي والإثبات » فهو هكذا ، بالنظر إلى ذاته ،

والأمر الذي يرد ثبوته إلى عامل خارجي عن ذاته وهو « المخصص » بما يحمل القول « بالقدم » لا يتفق إطلاقاً وحقيقة العالم الذي هو بالنظر إلى ذاته جائز ويستبعد المكلاقي القول بالقدم على أساس مفهوم منطقي وهو مفهوم « النقيض » ،

(١) انظر صفحة ٦٤ ، ٦٥ من النص

(٢) انظر صفحة ٦٤ من النص

(٣) انظر صفحة ٦٦ من النص

— ١٠٢ —

وهو ما يقول عنه « لزوم التالي للمقدم » ، « اذن القول بالقدم يترتب عليه « ارتفاع المخصص » ويقول في ذلك : « واذا ارتفع المخصص ارتفع الجواز » ويقف وقفة منطقية أخرى للرد على من يمكن أن يرى أنه من غير المسلم « لزوم ارتفاع المخصص » للحكم بالقدم ، وذلك بشرح المقصود بالمخصص الذي هو « المثبت للوجود بدلا عن العدم » وهو ما لا يتفق والقول بالقدم . وهنا نرى مفهوم « العدم » الذي يسبق الوجود ... وهو « العدم المحض » يبرز مؤكداً حقيقة النظرة الإسلامية في فهم العالم وهو يقول في ذلك : —

« فإن لم يزل ولا يزال ثابتا فما معنى قول القائل أثبتته أو أوجده وهو لم يزل ثابتا موجوداً » مشيراً الى أن هذه حقيقة منطقية سواء قدر المخصص : « إرادة وقدرة ، أو « على جهة العلة » ، والموقف الأول هو موقف المسلمين والثاني موقف الفلاسفة . فالمسكلات يهدم الوضع منطقياً على أصولهم أيضاً ، وبقوة وذلك اعتماداً على الموقف التالي : —

« فإن اثبات ما هو ثابت ولم يزل ثابتاً غير معقول » (٢) ثم يقول « وهذا وجه تصحيح لزوم التالي للمقدم »

فهو اذن يستعين بالمواقف المنطقية لهدم أصول الخصم بأصوله . ولا يفوته شرح مفهوم الوجود من العدم وهو ما لا يقع عليه الدارس لأصول الإغريق ، وهنا ينتقل الى مفهوم « الفاعل مبنياً بالتنفيذ المنطقي أن لا تأثير للفاعل في العدم ولا يمكن منطقياً أن يتعلق به — مما ينتهي الى اثبات تعلق الفاعل أو المخصص بالوجود وهو يقول في ذلك :

(١) نفس المرجع السابق

(٢) انظر صفحة ٦٧ من النص

وفان قيل مامعنى :الحادث موجود بعد عدم ؟ فالنبحث عن الفاعل إذا أحدث ، هل الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد ؟ أو العدم المحرد أو كلاهما ؟ وباطل أن يقال إن المتعلق به العدم السابق ، إذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل أن يقال : كلاهما ، إذ أن العدم لا يتعلق به أصلا وأن العدم في كونه عدما لا يجوز التعلق به فيبقى أنه متعلق به من حيث أنه موجود ،^(١) .

وينتهي إلى أن الإحداث هو تعلق الفعل بالوجود — أى لإيجاد الشيء في ذلك الوجود المسبوق بالعدم ؛ لأن الوجود غير المسبوق بالعدم — لا يسمح للفاعل إلا أن يكون مجرد مشكل دون أن يكون له فضل الإيجاد^(٢) وتراه يهاجم ابن سينا لقوله بغير ذلك أى بدوام النسبة بين الفاعل والوجود الذى يصبح بذلك قديما . ويبدو أن المسكلا لم يتعرف على حقيقة أراء كل من الفارابى وابن سينا .

والذى يهمنى الآن هو أن المسكلا فى طريقته الأولى فى القضاء على مفهوم «القدم» ، لجأ إلى الوجود الخارجى فى كتله العينية مشيرا إلى ضرورة ملبوسة وهى أن العالم متغير — وأن هذا التغير مغاير لموجود آخر أول هو «الله» سبحانه وتعالى . وأن هذه ضرورة آتية عن طريق الحواس . لأنها معرفة حسية وليست عقلية صرفه تستوجب تثبيت مفهوم الجواز «بالذات» ، إلى العالم . ولما كان الجواز يعنى تساوى طرفى النى والاثبات فى الوجود العيني هذا ، فهو إذا محتاج منطقيا فى وجوده إلى مخصص ، هذا المخصص بحكم أنه مخصص — يوجب منطقيا أيضا — تعلقه بالإيجاد عن عدم — حتى ولو كان

(١) انظر صفحتى ٦٧ ، ٦١ من النص

(٢) انظر صفحة ٦٩ من النص

— ١٠٤ —

الفاعل علة . وليس مختاراً قادراً على أساس ، أن الإيجاد يجب أن يكون له معنى واضحاً وهو تعلق فعل الإيجاد كله بالفاعل بحيث لا يكون مجرد إخراج من القوة إلى الفعل وبهذا نفى القدم عن العالم .

هذا فيما يتعلق بالطريقة الأولى التي حرص، كما تبيننا، على أن يصوغها في صورة قياس حلي — إمعاناً في تقريب المقصود من عقول الخصوم الذين إعتادوا هذا الأسلوب في فهم الوجود .

أما الطريقة الثانية :

فهي وإن كانت تنتهي إلى نفس النتيجة إلا أنها تسلك مسلكاً مغايراً يعتمد على مفهوم الجوهر والعرض على وجه التخصيص . أي أن المسكالات لا يعتمد في طريقته هذه على الوجود المعنى في كئلته الخارجية حيث يظهر التغير ويعرف بصفة مباشرة ضرورية قائمة على الحس وإنما يتابع الخصم في تقسيماته الذهنية وما يعطيه لهذه التقسيمات من مفهوم يخالف المفاهيم السائدة لدى هذا الخصم .

ونلاحظ أنه في صياغته لهذه الطريقة قد لم يمتنع أسلوب القياس ولم يقل « كل موجود سوى الله تعالى » كما كان الأمر في القياس السابق وإنما قال مباشرة « العالم » وهذا تعبير « الخلف في مقابل التعبير السابق الذي هو تعبير السلف » (١)

وقد أثبت للعالم فوراً وبصفة مباشرة مفهوم « التغير » وربط بينه وبين الحدوث . وهذا القياس يبدو على هذا النحو وكأنه يعتمد على الحس لا غير في تبين التغير حيث لم تظهر فيه أية مفاهيم منطقية اصطلاحية إذ يقول :

للعالم متغير ، وكل متغير حادث ؛ فالعالم حادث . ولكن تنفيذ كل من المقدمتين

(١) أنظر الجويني في كتابه : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة تحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور : باب الحدوث .

وهو ما يقوم به عادة لدرء أية شبهة عنهما بحيث تصبحان صالحتين لبناء نسق المفضى إل النتيجة — أقول هذا التفيد يقوم على الإستعانة بتعبيرات سائدة عند الفلاسفة واعتبارات منطقية ، تستند إلى مضمون بعض المسلمات — كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

وهو بهذا يعمى فى هدم هذه المفاهيم المتعارضة مع العقيدة الإسلامية — متبعا فى هدمها نفس التقسيمات الذهنية مع مضمونات مخالفة لما لها لدى الخصوم .
ونرى المسكلا فى صرح فور تناوله لإيضاح المقدمة الصغرى بالآتى :
والأولى أن تعرض الكلام فى أشخاص الجواهر فى عالم الكون والفساد ثم نبين إطراده فيما عداها ، (١) .

وهكذا يشرع فى الكلام عن الجواهر والأعراض
فثبت أول ما يثبت أن الأعراض قائمة بالجواهر (٢) مع فرض مسلم به لديه وهو أن هذا يجعل الجواهر متغيرة . دون بيان منطقى أو استقرائى من أجل إثبات التغير للعرض أصلا ، لأنه هو الذى يسمح بتقرير أن الجواهر متغيرة لإرتباطها بالتغير الذى هو العرض ، وهذه فلتة تخرج نسق المسكلا فى رغم موقفه من إثبات حدث الأعراض فيما بعد لإثباته للعرض ،
أما لإثباته للعرض فإنه يقوم على فكرة الحاجة إلى زائد على ذات الجواهر وهذه الفكرة يبرزها على النحو التالى : -

«... إختصاص الجواهر بحيز دون حيز لا يخلو إما أن يرجع إلى ذاته أو إلى زائد على ذاته وباطل أن يرجع إلى ذاته لأنه يلزم من ذلك ما يلى :

(١) انظر صفحة ٧٠ من النص

(٢) نفس المرجع .

(٣) نفس المرجع آخر الصفحة .

أن يبقى في ذلك الحيز ما بقيت ذاته ، ونحن نشاهد زواله عنه فإذا بطل أن يرجع إلى ذاته لم يبق إلا أن يرجع إلى زائد على ذاته وذلك الزائد لا يخلو إما أن يرجع إلى نفي أمر ما عن الجوهر ، وإما أن يرجع إلى ثبوت أمر ما له ، وعلى كلا الوجهين يلزم من ذلك ثبوت الأعراض ؛ لأنه إما أن يرجع إلى نفي أمر ما عن الجوهر لزم من ذلك أن يكون ذلك الأمر ثبوتا قد إتصف به الجوهر ، ثم إنتفى عنه وذلك هو المعبر عنه بالعرض (١) .

نتبين من هذا النص أن لإثبات العرض لديه يعتمد على تلمس التغير والتبدل الذي يطرأ على الجوهر ، أى أنه يرجع في هذا إلى مصدر حسي .

ثم لما كانت القسمة إلى جوهر وعرض أصلا عقلية وهو ما لم يتبين تصريحاً ، نراه يفحص هذا الطروء ذهنياً .

ويظهر من واقع الفحص والنقاش في هذا النص أنه يعتبر أن الجوهر باق — وأن البقاء فيه صفة ذاتية أى باق بالنظر إلى ذاته . من ناحية الإعتبارات المصطلح عليها ؛ فيكون أى طروء أو تغير راجعا إلى زائد على الجوهر إما لنفي أمر عنه أو لإثبات آخر له .

وبهذا أثبت العرض الذي هو هذا الزائد :

وهذا الأسلوب في إثبات العرض ليس بمجديد في مجال الفكر ، وإنما هو أسلوب المتكلمين عموماً في إثباته ، كل ما هنالك أنه صاغه صياغة تعتمد على الأنسقة القياسية . غير أن أسلوب المسكلاقي في العرض والتفنيد قد عاون على إبراز الفروق بين موقف الخصوم وموقفه بالنسبة لتناول نفس المفاهيم بل إنه يذكر هذا الفروق تصريحاً وذلك عندما يقول : —

(١) انظر صفحة ٧١ ، ٧٢ من النص

د وليس عند الخصم موجود إلا الجوهر لا غير .^(١) وهذه حقيقة لها أهميتها إذ تعنى أن المسلمين يعترفون بالعرض كوجود إلى جانب الجوهر بل هو الموجود . الأساسى لأنه هو المرئى دون الجوهر الذى هو غير مرئى .

وبالتالى صار وجوده ثانويا بالنسبة لوجود العرض المرئى بحيث لو صح لنا أن نحدد موقف المفكر المسلم مثلا فى المسكلاتى بالنسبة للجوهر والعرض نقول : إن المسكلاتى كمفكر مسلم يعطى ، وهو بصدد هذه القسمة العقلية التى ليس فى حاجة إليها أصلا مكان الصدارة . والأولوية العرض دون الجوهر .

وهذا موقف مقابل تماما لموقف الفلاسفة اليونانيين ، ويمثل إختلافا بينا بينهم وبين المفكر المسلم مثلا فى المسكلاتى .

والمسكلاتى الفضل فى إبرازه على هذا النحو .

فإذا رجعنا إلى وضعه بالنسبة لمقدمته الصغرى نقول إنه بإثباته للعرض قد بين هذه المقدمة وهى أن العالم متغير .^(٢)

ويمكننا أن نقول إن هذه المقدمة الصغرى فى قياسه هذا لإثبات الحدوث توازى الأصل الأول من أصول المتكلمين من أهل الحق فى هذه المسألة . وهو ثبوت العرض .

فإذا ما انتقلنا إلى مقدمته الكبرى وهى :

« كل متغير حادث »^(٣) .

(١) انظر صفحة ٧١ من النص .

(٢) انظر صفحة ٧٢ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

نجد أنه بينها بقياس آخر وهو :

« كل متغير فقد قام به عرضان حادثان يتعاقبان عليه ،
« وكل من قام به عرضان حادثان يتعاقبان عليه : حادث ،
« فكل متغير حادث ، (١) .

ويقف عند كل من المقدمتين لتفنيدهما .

فيذكر فيما يتعلق بالمقدمة الصغرى أنه يخص الكلام ، لافي إثبات الأعراض ،
فقد سبق وتقرر ذلك ، ولكن في بيان حدوثها ؛ فيؤكد أن ما يطرأ على الجوهر
من أعراض ، فهي حادثة ، يقول في ذلك :

« الحركة والسكون طارئان على الجوهر ، .
« وكل عرضين طارئين على الجوهر حادثان
« فالحركة والسكون حادثان ، (٢) .

وهذا نسق قياسي آخر يبين به إحدى المقدمات في النسق القياسي السابق الذي

بناه لبيان إحدى مقدمتي القياس الأسبق ، وهي المقدمة الكبرى فيه .

وزاء لبيان مقدمتي القياس الأخير يردنا إلى ما اصطلاح عليه القوم فيما يتعلق
بحقيقة العرض والجوهر .

وهو ما كان ينتظر أن يتحدث عنهما قبل الشروع في الأبنية القياسية الختلفة .
ولكن يبدو أنه ، لما كان قد قرر أن تكون إجاباته كلها مصاغة في صيغة قياسية ،
فقد استوجب منه ذلك الإعراض عن أسلوب تحديد المضمون الاصطلاحي لديه

(١) انظر صفحة ٧٣ من النص

(٢) انظر صفحة ٧٤ من النص

أولدى المتكلمين بدقة في البداية . ويلاحظ أننا قد أثبتنا أنه قد أعرض عن بيان حقيقة مفهومات المتكلمين الاصطلاحية تفصيلا ، كذلك مفهوماته الخاصة فيما يتعلق بكثير من الأسماء المشتركة السائرة بين النظر في المقدمة التي وضعها لذلك^(١) .

وعلى العموم فالمكلاقي بهذا يضع أمام أعيننا منهجا خاصا في تناول عرض المسائل الكلامية والدفاع عنها ضد شبه الفلاسفة .

قال عن العرض :

لأنه يستحيل قيامه بنفسه ، كما نفي عنه الكمون ، ثم فسر ؛ فبين أن حقيقة العرض في قيامه بالجوهر ، وأنه بالتالي إذا قدر قائما بنفسه ، فقد أبطل حقيقته كما أنه إذا قدر كامنا ، أبطل حقيقته ، الأمر الذي ينتهي إلى إثبات الطرود ، وهو المطلوب ، لأن فيه إثبات لحقيقة العرض .

وبحقيقة العرض هذه يثبت المقدمة الصغرى من بنائه النسقي الأخير ، وهي دكل متغير فقد قام به عرضان خادثان .

ثم يواصل بيان حقيقة العرض بشروعه في تنفيذ القول في المقدمة الكبرى من هذا النسق القياسي الأخير ، فبين أنه غير منتقل ، ثم يرتب على استحالة انتقاله ، وجوده عن عدم واستحالة عدم القديم .

فإذا وقفنا أولا عند بيان استحالة انتقاله نحوه نقول :

إن الحركة لو انتقلت من محل إلى آخر لزم أن يطرأ عليها زمان^(٢) .
وطرود الزمان يعنى الحدوث لأنه وجود بعد أن لم يكن .

وهنا نقبين أن المكلاقي قد أثبت الحدوث من خلال عدة أنسقة فكرية ، يتميز كل منها عن الآخر ، بسبب تمايز المقدمات المعبرة عن علاقات جائرة بين الموجودات ؛ والتي تمثل حقيقة واقعة في الخارج .

(١) انظر صفحة ٧٥ من النص .

وهذا يعنى أن المسكلا فى رغم إهتمامه بالعلاقات الذهنية فى هذا المبحث ، إلا أنه يحرص على أن تنطلق من الرواة العينية .

ولما كانت العلاقات الذهنية التى يمكن أن يثبتها الفرد من دراسة الواقع الخارجى متعددة . فى تسمح بتبين أنسقة ذهنية متعددة .

ولكن هذه الأبنية أو الأنسقة لا تتخلق بصاحبها فى وجود مجرد عقيم ، لامتناه ، ولكنها تشده من المحسوس الملبوس إلى المتعقل من أجل أن ترده ثانية إلى المحسوس وهذا موقف يتميز به المفكر المسلم الذى ينطلق دائماً من الواقع الموجود وليس المتعقل الخيالى « المثالى » .

باب القول في جواز عدم العالم

يذكر المكلاقي أن هذه المسألة فرع للمسألة السابقة . فكما قالوا « بالازلية » قالوا « بالابدئية » فالعالم عندهم كما أنه لا بداية له ، « فلا آخر له » ، ولا يتصور فسادُه وفناؤه . ويتبين الباحث أنه يود التنبيه الى أن ماصح على ماسبق ، يصح على ما يلحق بالنسبة للقول بالابدئية بالإضافة الى ردوده التي أفرد لها هذا الباب ، لأنهم قالوا في الابدئية أدلة غير أدلتهم المتقدمة في الازلية . ويضم الباب ردوداً على ثلاث شبهات .

فالشبهة الأولى : « لو كانت الشمس تقبل الإنعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لاتدل الا على هذا المقدار » (١) .

والثانية : - « السماء لو كانت تفسد ، لفسدت !: اما الى الاسطقسات التي تتركب منها ، واما الى صورة أخرى . بأن تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى ، كما يعرض لصور البسائط أن تكون بعضها من بعض ، أعني الاسطقسات الأربعة .. » وتستمر الشبهة الى أن تنتهي الى أن قبول السماء صورة أخرى أمر مستحيل (٢) .
أما الثالثة فهي : « الدليل على استحالة عدم العالم أن قوة الوجود للشيء . إنما تكون قبل وجود الشيء . فإذا وجد الشيء لم تكن قوة وجود ذلك الشيء موجودة عند وجود ذلك الشيء » (٣) .

(١) انظر صفحة ١٠٩ ، ١١٠ من النص .

(٢) انظر صفحة ١١١ ، ١١٢ من النص .

(٣) انظر صفحة ١١٣ ، ١١٤ من النص .

هذه هي الشبهات الثلاث التي جمعها المكلاقي وعرضها في هذا الباب ونلاحظ أن كلا منها يمثل مذهباً في تفسير الوجود : فالشبهة الأولى تستند إلى المذهب القائل بلانهاية المكونات للوجودات المرئية أي لانهاية عناصرها .

والثانية تقوم على القول باستحالة وجود فاعل لهذا العالم ، مختار أو غير مختار .
والثالثة : تعتمد على القول بالقوة والفعل في تفسير الوجود .

ولما كان المكلاقي يرد شبهاتهم بأساليبهم ، فقد اعتمد هنا أيضاً تطبيق مبدأ استخراج القضايا ، أي تحويل الكلام المفصل إلى علاقات منطقية ممثلة فيما يقولون ، في منطقهم ، أي منطق أرسطو فيرده إلى قضايا محلية وشرطية ، وإلى مقدمات كبرى وصغرى ، ونتائج . ثم يوجه مؤشره بوضوح إلى موضع الخلل سواء كان هذا الخلل في كيفية استقراء الواقع الذي يهمله أهل التراث اليوناني ، أقصد على وجه الخصوص أرسطو واتباعه أو في صحة النسق المنطقي .

وينتهي المكلاقي إلى إثبات جواز عدم العالم وهي الشبهة التي وجدت وراء هذه المذاهب كلها .

باب القول فى الرد على الفلاسفة فى قولهم إن النفس الإنسانية جوهر قدى بنفسه وفى قولهم إنه يستحيل عليها العدم

يتناول فى هذا الباب كما تبين الرد على مسألتين خاصتين بالنفس :
الاولى فى انها قديمة ، والثانية فى انها سرمدية ، ويصرح بأن الخوض فى الرد
يقتضى معرفة مذهبهم فى النفس والقوى الحيوانية . وهو ما يذكره بإيجاز . فعرض
لنا أسس مذهبهم فى النفس متأثراً على الأكثر بأقوال أرسطو فيها ، فثبت تعريف
النفس وهو : استكمال أول الجسم طبعى آلى ، (١) .
ثم قسم النفس : المحركة والمدركة . وإن الأخير أى المدركة تنقسم الى ظاهرة
وهى الحواس ، وباطنة وهى : القوى الخيالية والحواس المشتركة ، وانتحلة الوهمية
التي يقول بها ابن سينا ، ثم الحافظة فهو يذكر الآراء جملة لا تفصيلاً ، كما ترى ؛ لأنه
لا يفرق بين رأى المدرسة المشائية التي قسمت القوى الى ثلاث ، واحد تقسيمات
ابن سينا ، ولعل مصدره هنا ابن سينا أكثر من الأصول اليونانية القديمة . فقد
عرض ابن سينا الى تقسيمات اليونانيين كما نعلم . ثم يذكر أقسام الحركة ، مبيناً
أن هناك الباعثة ثم المباشرة للحركة والاولى فيها النزوعية والشوقية . الخ . ثم يسترسل
فى بيان النفس العاقلة او الناطقة بعد أن يفرد لها فصلاً (٢) دلالة على قيمتها فى الردود .
ويتبين أن العقل له قوة : عالمة واخرى عاملة . كما ثبت أن ما يسميه الفلاسفة بالقضايا
الكلية هو عند المتكلمين واحوالاً ، او وجوهاً .

(١) انظر صفحة ١٢٦ من النص .

(٢) د د ١٩٤ د د .

وبعد هذا الشرح الموجز يشرع في الرد على كل من المسألتين السابقتي الذكر وهما : أزلية النفس عندهم ثم أبديتها ..

أما أزلية النفس فقد أثبت أولاً رأيهم أو حرر دليلهم ، كما يقول وهو القائم على فكرة استحالة تجزئة النفس لاستحالة كونها من الأجسام القابلة للإنقسام ، وأيضاً استحالة أن تحمل حلولاً جسمانياً في منقسم أي أنها منفصلة عن البدن^(١) .. الخ . ثم يشرع في الرد على طريقته فيبين المقدمات للقضايا الواردة في ادعاءاتهم . فيهجم على المقدمة الكبرى في هذا القياس الذي يرى أنه حملي ، وهو قولهم : - كل محل للعلم يستحيل أن يكون جسماً منقسماً ،^(٢) . ثم يواصل تفنيده لإدعائهم بأن القول في الأقيسة الشرطية ثم يجرح اتساق انسقتهم مبيناً أنهم كثيراً ما يصنعون مقدمات كبرى دون أن يقيموا البرهان على صحتها^(٣) ويثبت بطلان ما استدلوا به على تصحيح لزوم التالي للمقدم من الشرطى المتصل ،^(٤) .

ثم يعرض لشبهات عشره من شبهاتهم ويرد عليها .

الاولى : تقوم على أن العلم لا يخلو إما أن تكون به نسبة إلى العالم أو لانسبة له^(٥) .

ويرد عليها بالتعرض إلى مفهوم الوجود بالقوة والوجود بالفعل ليثبت بطلان ما استدلوا به على أن محل العلم : جسم روحاني ، ليس بجسم ولا منطبع في جسم^(٦) .

(١) انظر صفحة ١٣٠ من النص .

(٢) د د ١٣١ د .

(٣) د د ١٣٢ د .

(٤) د د ١٣٣ د .

(٥) د صفحات ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦ من النص .

(٦) د صفحة ١٣٧ من النص .

الثمانية : تتمثل في القول بأن العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان العالم ، ذلك الجزء دون سائر الإنسان .

ويرد عليهم مشيراً إلى فكرة المجاز ، فيقول أن هذه الإدراكات إنما هي محل مخصوص من الإنسان^(١) .

التاسعة : تعتمد على القول بأن العلم يحل في القلب .. وبالتالي يكون الإنسان في حالة واحدة : عالماً جاهلاً . بالشئ الواحد^(٢) ،

ويرد عليهم بضرورة تصحيح لزوم التالي للقدم من الشرطي المتصل مبيناً بطلان ما استدلوا به ، وأنهم يعتمدون على دعاوى عربية عن البرهان^(٣) .

الرابعة : تقوم على القول بأنه إذا كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمية ، فهو لا يعقل نفسه ، والتالي محال ، لأن العقل يعقل نفسه فالمقدم محال^(٤) .

ويرد عليهم ببيان أن ما استعانوا به من أمثلة من الإدراك الحسي مثل أن الرؤية لا ترى والسمع لا يسمع يقوم على الاستقراء ، والاستقراء غير مفض إلى العلم ، ولا يلزم من تسليمنا ذلك في الحواس ، تسليمه في العقل . طبقاً لرأيهم وتقديرهم لقيمة العلم الآتي عن طريق الحواس .

ثم يشير إلى أنه لا يمكن أن نفصل فصلاً تاماً بين الإدراك الحسي والعقلي لأن الإدراك به قدر من العقل عقب إنتهاء دور الاستقبال للحواس يقول في ذلك : « فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمية ما يسمى عقلاً وبخلاف سائرهما »^(٥) وينتهي من ذلك إلى إيضاح الانفصال عن شبه القول بالقدم .

(١) انظر صفحة ١٣٩ من النص .

(٢) د صفحتي ١٤٠، ١٤١ من النص .

(٣) د صفحة ١٣٦ من النص .

(٤) د د ١٤٦ د د .

(٥) د د ١٤٦ د د .

الخامسة : تستند إلى القول بأن العقل ليس آلة ولا محل لما أدركه^(١) والرد على هذه الشبهة كالرد على ما سبق وهو أن الاستعانة بالاستقراء ليس من الأسس التي يعول عليها في العلم اليقيني وبالتالي فهم لا يتسقون مع أنفسهم في القول بهذا الرأي^(٢).

السادسة : لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكها حتى لا يخلو عن ادراكها^(٣)

وقبل الرد على هذه الشبهة لدحضها . يفصل القول في ادعائهم هذا مبينا أنه لو كان لا يعزب عنه إدراكها على الجملة من غير تعرض لحدوها وحقيقتها ، فذلك مسلم . والسبب هو أن الانسان يشعر بجسده وجسم ، ثم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله .

ويرفض : أن يعزب عنه إدراكها بجدها وحقيقتها . والسبب هو أن الانسان لا يدرك دائما الشيء بجده وحقيقته ، ثم يقول : د لانا ندرك النفس، وأشياء كثيرة ولستنا ندرك حدها^(٤).

وينتهي إلى إثبات : د أن الانسان في الحقيقة يشعر من أمر النفس أنها في جسم ، وإن كان لا يتميز له العضو الذي هو فيه من الجسم^(٥) . وبهذا يقضى على دليلهم .

السابعة : أن تستند إلى القول بأن القوة العقلية لا يعتريها كلال وأنها على عكس

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) انظر صفحة ١٤٣ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) أنظر صفحة ١٤٧ من النص .

(٥) د د ١٤٨ د

الإدراكات الحسية تزداد قوة بإدانة النظر^(١).

والرد يستند إلى وجهة النظر المخالفة لليونانية وهي أنه ليس فقط للعقل حدود تحد من مقدمته على إدراك كل أنواع الموضوعات ، بل هو قوة يعثرها الكلى والضعف — ثم أضاف أنهم يبقون رأيهم على الاستقراء وهو ما لا يعطى علمياً يقينياً طبقاً لتصريحاتهم وبالتالي فقد هدموا أنفسهم بأنفسهم .

الثامنة : تقول إن ضعف أجزاء البدن لا يؤثر على القوة العقلية وأن تعطيل قواه عند تعطيل البدن أى فئاته لا يوجب كونه قائماً بالبدن^(٢)

والرد يقوم على بيان ما يمكن أن ينقض صحة الشطر الأول من هذه الشبهة وهو القول بأن ضعف أجزاء البدن لا يؤثر على القوة العقلية إذ أن القوى العقلية تتأثر قوتها ليس فقط بضعف البدن فى بعض الأحيان ولكن بالشواغل أيضاً ويمكن أن تكون هذه الشواغل عقلية وتصرف العقل من شواغل عقلية أخرى ... الخ فالفضية هنا أيتنا وجهة نظر واقعية وهى الحرية فى مقابل وجهة نظر مسرفة فى تقدير العقل وهى اليوبلبلية .

وقد تضمن الرد موافقة على الشطر الثانى من الرأى وهو أن تعطيل العقل^(٣) عند تعطيل البدن ، لا يوجب كونه قائماً بالبدن. إذا ما فصل عن الشطر الأول وهذا ينتهى من القضاء على ما فى هذه الشبهة من بلبلة .

التاسعة : تعتمد على فكرة أن الجسم بأعراضه منحل وأنه تعثره عدة تبدلات وأن الانسان يبقى على علومه من أول صباه، تدل على أن النفس وجود دون البدن

(١) انظر صفحة ١٤٦ من النص .

(٢) د د ١٤٧ من النص .

(٣) د د ١٤٨ — ١٥٠ من النص .

وأن البدن آلة^(١).

والرد على هذه الشبهة قائم على التنبيه إلى أمور لطيفة منها أن الذبول والنمو في غير الجسم المعبر عنه بالإنسان الذي قدره بقاء من الولادة إلى الموت ومنها أنه لا يلزم مما سبق أن النفس الانسانية ليس بجسم ولا منطبع بجسم^(٢)

العاشرة : تستند إلى القول بأن القوة العقلية تدرك الكليات العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا . فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس وأن الشخص الموهين غير المطلق . ليس له مقدار ولا أين ولا وضع ... الخ أن النفس أو العقل بالتالي ليس له هذه الأوصاف^(٣).

والرد يقوم على القول بأن الذي اقتضى التجريد هو نفس الحقيقة التي يمكن أن تكون إما عينية أو عقلية وهذا يشير إلى قيمة الحقيقة المبدئية وإلى قيمة الحقيقة العقلية . وأن النفس بالتالي تستقي من هذا ومن ذاك ، أى أن حقيقتها لا بد وأن تتصل بما هو بدني وبالتالي يجوز عليها ما يجوز على البدن من أنه وجد أصلا عن العدم^(٤).

هذا فيما يتعلق بالشق الأول من المسألة : وهو أن النفس الانسانية جوهر قديم :

أما الشق الثاني وهو أنه يستحيل عليها العدم بعد وجودها فيقول فيه المتكلمون : وإن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وأنها سرمدية عندهم ، فجميع ما أوردوه في أزلية العالم أو أبديته واستحالته عدمه ، فهو يطردها هنا ، ويعود

(١) أنظر صفحة ١٥٠ من النص .

(٢) د د ١٥٠ - ١٥١ من النص

(٣) د د ١٤١

(٤) د د ١٥٢

— ١١٩ —

انفصالنا عنه ، كما سبق فلا فائدة في اعادته هاهنا^(١) .

أى أن المسكلاقي ينفي عن النفس أن تكون أزلية أو أبدية لأن النفس جزء من العالم المخلوق ، والعالم المخلوق قد وجد عن العدم المحض أصلا بقدرة الله تعالى . وأنه فان لمذ لا يبقى إلا وجهه تعالى .

(١) انظر صفحة ١٥٣ من النص .

باب القول في اثبات العلم بالصانع

يستهل المكلاني هذا الباب باثبات مذهب أهل الحق (١) وهو د أن الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه وتعالى ، ثم يتطرق إلى رأى الفلاسفة جملة . فثبت أنهم في جملتهم جوزوا صدور موجود من غير الله سبحانه وتعالى . ثم وأنهم في جملتهم يردونه إلى الواجب بذاته بعد المرور في تسلسل ينتهى إلى هذا الواجب بذاته ، ثم أثبت بعض ما يختلفون فيه فيما يتعلق بما يصدر عنه : هل هو واحد أو أكثر .. وفيما إذا كان الواحد هو : العنصر أم العقل . ثم يصرح بأن أغلب المحققين منهم ذهبوا إلى أنه العقل .. الذى يصدر عنه بعد ذلك الفلك الاقصى وجرم الفلك الاقصى ، وعن كل عقل عقل ونفس وفلك .. الخ ثم يقول :

« وإلى هذا المذهب ، ذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام . كإبن نصر محمد بن محمد الفارابى وغيره . » (٢) مثبتا بذلك الفهم الذى ساد عن الفارابى وهو لا يتفق وحقيقة رأيه طبقا لما اتينا اليه في دراستنا لهذا الفيلسوف (٣) دون أى عرض تفصيلي لآرائه ثم يقتل إلى « إبن على ابن سينا . فيفصل القول في آرائه المتعلقة بمسألة الخلق والإيجاد من زاوية فهم تقوم عل فكرة الصدور من الواحد إلى التعدد فى الخلق بحيث يصير عدد المحركين

(١) انظر صفحة ٥٤ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٣٥ من النص .

(٣) انظر كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » للدكتورة فوية حسين محمود القاهرة ١٩٧٦ المقالة الرابعة : « الفارابى بين الخلق والابداع » .

عنده يزيد على عدد الافلاك بواحد (١) وهذا الاتجاه في فهم ابن سينا لا يعبردة عن حقيقة آرائه . وإن كان لا يخرج عما قاله كثيرون عنه وهو ما لا نزاه .

هذا فيما يتعلق بالقائلين بأنه يصدر عنه الواحد ، أما بالنسبة للقائلين بصدر الكثرة عنه أصلا ، فمنهم من قال د بالاجسام الطبيعية البسيطة وهي : الهواء ، والنار والماء ومنهم من قال : بالاعداد .

وبعد اثبات هذه الاتجاهات في تفسير إيجاد الموجودات يقول المسكلاقي بأنها كلها دعاوى بلا برهان د وأن جميع ما ذكره اقتصر على الدعاوى من غير برهان ، (٢) .

وبعد إثبات متبني كلامهم ، أى بعد الانتهاء من عرض آراء الفلاسفة جملة على نحو ما تبيننا يشرع في استبعاد بعض الدعاوى على أساس قبول ادعاءاتهم على سبيل الجدل ونقصها على أصولهم . قائلا مثلا : د فيلزم على أصولهم أن نكون الافعال الصادرة عنه على عدد الاستكالات ، (٣) . أو مثال فلك زحل حيث قال مثال ذلك على أصولهم تحرك فلك زحل ، إن كان صدر عن الطبيعة الواجبة من غيرها التي هي في محرك الملك الذي فوقه ، فمن أين صدر المحركون لجميع حركات زحل ؟ ، (٤)

ثم ينيه بعد ذلك إلى أن أن قول الفلاسفة بأن العالم قديم ثم يثبتون له صانعا غير مفهوم (٥) وهو يقصد هنا الفارابي وابن سينا اللذين أثبت عنها القول

-
- (١) انظر صفحة ١٥٥ من النص .
 - (٢) انظر صفحة ١٥٦ من النص .
 - (٣) انظر صفحة ١٥٧ من النص .
 - (٤) انظر صفحة ١٥٨ من النص .
 - (٥) انظر صفحة ١٥٩ من النص .

بالقدم وهو ما لا نراه لتصريحها بأن العالم قد وجد من العدم أصلاً^(١) .
 وهو يصنف القائلين في مسألة الخلق ، الى ثلاث فرق :
 أهل الحق : وهؤلاء اثبتوا العالم حادثاً ، وأن لم صانعا ، وعقب على قولهم
 بأن « مذهبي معقول ومفهوم في القول بالصانع »^(٢) .
 والثانية : الدهرية : وهؤلاء اثبتوا العالم قديماً . ولم يثبتوا له صانعا . ثم
 يعقب فيقول :
 « ومعتقدهم مفهوم ، وإن دل الدليل على بطلانه »^(٣) .
 والثالثة : الفلاسفة الذين اثبتوا العالم قديماً ثم قالوا بأن له صانع ، ويعقب
 عليهم فيقول :

« وهذا المذهب بوضعه غير مفهوم ، وغير معقول ، إذا حقق معنى القديم
 ومعنى الصانع ، على ما بينا فيما تقدم »^(٤) .
 وهنا أيضا نجد يعتمد في هدم آرائهم على مدلول المصطلحات لديهم ولديه
 أى أنه يتخذ طريق العقل معهم في تفنيد أقوالهم وآرائهم لبيان ما فيها من إدعاءات
 يبطلها العقل الذى اعتمدوا عليه . كما يبطلها النقل طبعاً .
 ثم يضمن الباب فصلين : الأول في الدليل على ثبوت الصانع ؛ والثاني في قول
 الفلاسفة : الواحد لا يصدر منه إلا الواحد .

-
- (١) نفس المرجع السابق .
 (٢) انظر صفحة ١٥٩ — ١٦٠ من النص .
 (٣) نفس المرجع السابق .
 (٤) نفس المرجع السابق .
 (٥) انظر صفحة ١٦٠ من النص .

أما الفصل الأول وهو في الدليل على ثبوت الصانع ^(١) فنرى المسكلا في يعتمد في ذلك على معنى « الجواز » وما يقتضيه من القول بالافتقار إلى مخصص وهو : الصانع ، الذي يتعذر أن يكون غير مختار ، فهو مختار ، خصص العالم بقدرة وإرادته .

ثم يفند رأيه بإبراز ما فيه من أقيسة شرطية متصلة ومنفصلة ، وما فيه من أقيسة أيضا حملية .

ويقول إن « وجود العالم وثبوت اشخاصه » ^(٢) ونلاحظ انه لا يكتفي بعبارة « وجود العالم » بل يقول « وثبوت أشخاصه » أي انه يعنى الوجود المتعين المشخص للوجودات . وهذه سمة من التفكير الاسلامي لا تظهر في الفكر اليوناني .

نقول انه يبين ذلك على اساس مفهوم الوجوب والجواز . اللذين ينتهيان به إلى ان العالم لا يمكن ان يكون واجبا وبالتالي فهو جائز :

والجائز يحتاج إلى مخصص . ويبين المقصود بالجائز فهو :

« . . الذي لا مزبة لوجوبه على عدمه ، ولا لعدمه على وجوبه ، ولا لتقدمه على تأخره ، ولا لتأخره على تقدمه » ^(٣) .

وينتهي إلى انه الجائز ، بحكم هذا التعريف يحتاج إلى حاكم يقرر الوقوع من عدمه ، وهذا هو المخصص .

ثم يبين ان هذا الموجود لا بد أن يكون مختارا لأنه لو لم يكن كذلك لحدث

(١) انظر صفحة ١٦١ من النص .

(٢) انظر صفحة ١٦١ من النص .

— ١٢٤ —

المتباينات بلا إسقاط أو « تناسى » (١).

فالفاعل إذن مختار بقدرة وإرادة .

وهو مالا يستقيم على أصول الفلاسفة لأنهم لا يقولون بشرط سيق العدم للفاعل؛
لأنه مستحيل في حق القديم .

ثم أثبت رأى بعض فلاسفة انفصلوا عن القول بالقدم ، مدعين أن العالم
قديم بذاته . وموجود لامن حيث أنه متحرك ، لأن في الحركة تأليف ، والتأليف
حدوث .

أو أنه قديم من حيث أنه في حدوث دائم .

وأنه ليس لحدوثه أول وأن الذى فى حدوث دائم أحق بالإحداث . ومن هنا
كان العالم يحدث لله .

ويرفض هذه الادعاءات ويسميا « تليسا وتديسا » ثم يردن إلى كلامهم فى
« الأجرام السماوية » ، والعقول المنارة ، وكليات الأسطقسات الأربعة على
أصولهم » (٢).

فهذه كلها انصرفت بالقدم على أصولهم وبالتالى يستحيل أن تكون فعلا لله ،
لأن الله سبحانه وتعالى يوجد من العدم .

ثم وقف عند كلام ابن سينا حيث قال بأن الحادث موجود بعد عدم وبين أن
ابن سينا يبحث فى الفصل الصادر عن الفاعل من ناحية أنه وجود مجرد ، أو عدم
مجرد ، أو كلاهما .

ويبين أن هذا يعنى مفهوم الوجود بالقوة .

(١) انظر صفحة ١٦١ من النص .

(٢) انظر صفحة ١٦٢ من النص .

وعندئذ يستحيل اليجاد من العدم وبالتالي يستحيل على أصله ثبوت صانع .
وهذا كلام في حق ابن سينا يحتاج إلى مراجعة .
غير أنه يبين أن ابن سينا قد استدل على إثبات وجود صانع بمقدمات عامة
تناسب مع مفهوم الموجود بما هو موجود .
ورأيه أن ابن سينا يخالف أرسطو في كيفية الانتهاء إلى صانع لأن هذا الأخير
انتهى إلى ذلك في نهاية السماع الطبيعي .
ثم يرجع إلى تفصيل القول في ابن سينا مبينا أنه قال بالجواز وقال بالقدم وفي
هذا تناقض .

أما الفصل الثاني من هذا الباب وهو في قول الفلاسفة في أن الواحد لا يصدر
منه إلا الواحد ، .

فقد استله المسكلائي باثبات ما ينتهي إليه هذا القول وهو : نفي أن يكون العالم
فعلا لله تعالى . يقول في ذلك :

« لأن الباري تعالى وتقدس واحد ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور
أن يسكون فعلا لله تعالى على موجب أصلهم . » (١)

ثم ينسب هذا القول للغاربي وابن سينا ويثبت ما وقع عليه من إجابة على
هذا الاعتراض ، أو ما وقع عليه من دعم لرأيهم وهو أن الفاعل واحد وفعله الذي
يصدر عنه واحد . .

فذكر أنهم قالوا بأن فعل الفاعل يختلف لاختلاف القوابل . . . أو لاختلاف
الوسائط . (٢)

(١) انظر صفحة ١٦٩ من النص .

(٢) انظر صفحتي ١٦٩ ، ١٧٠ من النص .

ويرد عليهم بما يترتب على ما تبينه في أقوالهما فيقول :
انه يلزم حيثئذ ألا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد .
ولكن أن تكون الموجودات كلها أفراد ، ومعلولة لبعضها في تسلسل إلى أن
يصل إلى معلول لامعلول له .

ثم يقول إنها لم يقلوا بهذا ، لأن الجسم عندهما مركب من صورة ومادة .
وصار شيئاً واحداً .

وبالتالي ينهدم أدعأؤهما ويتبين بطلان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . لانه
كيف وجدت هذه المركبات من علة واحدة .

ثم يثبت بعض الفلاسفة أن الموجود ينقسم إلى موجود مفارق وإلى موجود
هيولاني محسوس . جعلوا مبادئه تتسلسل إلى المبدأ الاول .

ويبين لهم المكلاقي أنهم لم يقدموا حلاً مقبولا . لانه لا بد أن يصدر مركب
من بسيط .

كما يرد على الذين يقولون بأن : المعلوم الاول فيه كثرة ، وتلك الكثرة غير
صادرة عن المبدأ الاول . وإمكان وجود الموجود الاول غير صادر عن المبدأ
الاول فيبين أن إمكان الوجود في المعلوم الاول وكونه يعلم مبدأه يوجب كثرة
لأن وجوب الوجود أمر زائد على ذاته (٢) .

وبهذا يبين أن أصول الفلاسفة على نحو ما قدمنا تفتنى إلى نفي الصانع ، أى أن
القول بالتقدم يتنافى مع القول بوجود صانع للعالم هو الله سبحانه وتعالى : وقد أفرد
الباب من أجل اثبات وجود صانع للعالم هو الله تعالى .

(٢) انظر صفحة ١٧١ من النص .

باب القول في استحالة الجهة على الله تبارك وتعالى

يعرض أولاً قول أهل الحق وهو : أنه يستحيل على الباري تعالى التخصص بالجهات ، كما يستحيل عليه التغير بالزمان .

ثم يشير إلى ما ذهب إليه الخنابلة ومن تابعهم من أهل الظاهر والحشوية ، من أنه تعالى مختص بجهة فوق . وكيف ان منهم من يقول : إنه متحيز ، ومنهم من لا يقول ذلك : والقائلون بالتحيز ، إما انهم يثبتون انه جسم او لا يثبتون ذلك . كما ان منهم من يجوز ان بينه وبين الموجودات خلا . ومنهم من ينفي ذلك ثم يثبت رأى الغلاة ، وهو ان له تعالى صورة لإنسان . حتى ان داود الخوارزمي يقول : د اغفوني عن الفرج واللحية واسألوا عما وراء ذلك ، (١) .

د وان معبوده : جسم ولحم . . . وانه اجوف من اعلاه الى صدره . . الخ (٢)
ثم يبين ادلتهم : السمعى منها والعقلى ويرد عليها وإن كان هذا ليس مقصده لأنه يصرح بأن هذا الفصل ليس الغرض منه ان يرد على هذه المخازى ، لأن الرد عليها مرجأ إلى الفصل الذى يليه .

اما الدليل العقلى لديهم على ذلك . فهو : ان الباري تعالى قائم بنفسه (٣) ان هذا

(١) انظر صفحة ١٧٢ من النص .

(٢) من المرجع السابق .

(٣) انظر صفحة ١٧٣ من النص .

مبدأ قد تم اثباته بالإتفاق أى ان « لبارى تعالى باتفاق، قائم بقسه، وان ما قام بنفسه ولم يكن فى آخر مثل : العرض فى الجوهر . فهو متجاوز أى انه بجهة ويرد عليهم المسكلاتى ببيان ان هذا صحيح لو كان الله متحيزاً وهو ما لم يثبت بعد .

اما الأدلة السمعية فإنه اثبت جميع الآيات التى رأوا فيها تجسيدا وعلى رأسها الآية الكريمة : « الرحمن على العرش استوى » . [٥ : ١٠] .

واعتمد فى الرد عليهم على تأويل كل آية اثبتوها وهى سبع آيات (١) مستنداً إلى المدلول اللغوى الشائع بين الناس ، وإلى مناسبات النزول أى مستنداً إلى اصول التفسير ، وإذا كان هناك من تعسف وقال : إن التأويل حرام ، (٢) فإنه يمكن الرد عليهم لا ببيان التفسير ، ولكن بتقديم آيات تعارض ما استندوا إليه من معنى وهو « بعد الفوق ، هذه الآيات هى تلك التى تشير إلى القرب . وهى أكثر من تلك التى تدل على « بعد الفوق » مثال ذلك .

« وهو محكم اينما كنتم » [من آية ٤ : ٥٧] ود « لى قريب اجيب دعوة الداعى إذا دعانى » [من آية ١٨٦ : ٢] . الخ ثم يقول إن وجوده لا مكانى ولا زمانى ، إنه هو « الأول والآخر » .

هذا بالنسبة لما استدلوا به من آيات منزلة .

اما اجماع الأمة على رفع الأيدى إلى السماء عند الدعاء والابتهاال إلى الله تعالى (٣) ،

وانهم فسروا ذلك على انه لو لم يكن تعالى يختص بجهة فوق ما كان لذلك معنى ،

(١) انظر صفحة ١٧٤ من النص .

(٢) د د ١٧٦ د د

(٣) د د ١٧٩ د د

فقد اجاب المسكلاقي بأن الاجماع يرجع إلى مدلول الآية الكريمة :-
 « وفي السماء رزقكم وما توعدون » [٢٢ : ٥١] على اعتبار أن الفرد يتجه إلى
 مصدر الخير . ثم يشير إلى السجدة ، الا توجب ان يكون الباري تعالى في الأرض
 لأن الأمة مجمعه على وجوب السجدة ٩ .

وينتهي بهم إلى ان : « العرش قبلة الدعاء ، والأرض مسجد الصلاة » (١) ثم
 يشير إلى من استند إلى احاديث لا تفضى الى علم .
 وبهذا ينتهى من الرد على من يدعى ان الله تعالى جهة استناداً إلى
 مصادر دينية .

ثم يبدأ فصلاً جديداً بإثبات دليله على نفى الجهة عن الله تعالى .
 ويقوم هذا الدليل على مفهوم التحيز الذى يوجب بحكم تعريفه لزوم الاختصاص
 بالجهة ، والاختصاص بالجهة يلزم عنه القول بالحركة والسكون . وكل من جازت عليه
 الحركة والسكون فهو حادث . ولما كان قد سبق ونفى الحدوث عن ذات الله تعالى
 مبيناً انه قديم فيصح ان ينفي كل ما لا يتفق مع ما سبق اثباته وبالتالي يرفض القول
 بالجهة لأنها ستنتهى به الى الحدوث وهو تعالى «قديم» ، ثم يدعم دليله هذا بإخضاعه
 الى نفس اسلوب الفحص الذى يطبقه على ادلة الخصوم وهو ابراز ما يتركب منه
 الدليل من اقيسة ، منها الشرطى المتصل ومنها الحتمى ، فاحصا كل دليل على حدة .
 ومبيناً ان النزاع يمكن ان يسكون فى لزوم التالى للمقدم ، وهو ان ثبت التحيز
 والاختصاص بالجهة ، ثبت جواز الحركة والسكون (٢) .

فيرد عليهم بأن التحيز هو الذى يوجب جواز السكون بالجهات بحكم تعريف
 التحيز او حده ، مبيناً ان لفظ «تحيز» من الألفاظ المتواطئة وليس من الألفاظ

(١) انظر صفحة ١٨١ من النص .

(٢) د د ١٨٢ د د

المشتركة . التي لها أكثر من معنى على نحو ما بين ذلك بالنسبة لالفاظ اخرى
مشتركة في الفصل الثالث بما اعتبرناه مقدمة لأبواب الكتاب (١) ثم يقف عند فكرة
مهمة جداً يدحض بها ادعاءات من يخالفه وهي أن الكون يصح في جميع الجهات
وليس في جهة واحدة لأن هذا يوجب تداخل الجواهر على أصول القائلين بها فاصبح
لا يصح الا أن يسكون الكون في جميع الجهات ويثبت صحة التالى للمقدم وينتهى
الى توكيد نتيجة دليله وهي أن كل من جازت عليه الحركة والسكون حادث ... وهو
ما أراد بيانه لتنى الجهة عن الله الذى اثبت أنه قديم سبحانه وتعالى .

ثم يتدرج الى الفلاسفة ليبين أن هذا الذى انتهى إليه لا يتفق وأصولهم لأنهم
يثبتون اجساماً قديمة . ويقف عند الاشبه من أدلتهم فيبين أنهم يرون أن الجسم
لا يكون الا مركباً ، (٢) ثم يثبت أنه ، لا يخلو أن تفتقر الجملة الى الاجزاء
والاجزاء الى الجملة اولا . يفتقر احدهما الى الآخر ... وكل مفتقر معلول
ومخصص ، (٣) ثم يبين لهم انه على اصولهم ليس لسكل مركب .

ثم يخصص فعلا للرد على اقوال بعض الفلاسفة ، الذين يرون ان وجود
البارى تعالى بسيط اى وجود محض بلا ماهية تضاف اليه . وان الوجود له
كالماهية لغيره .

ثم يشير في نفس الوقت الى رأى بعض المتكلمين في هذه المسألة فتقول ان
منهم من يرى ان ليس له اخص ، (٤) ومنهم من يرى ان له اخص ، (٥) ويخص

(١) انظر فصل الالفاظ المشتركة ص ١٢ من النص

(٢) انظر صفحة ١٨٢ من النص .

(٣) د د ١٨٣ د

(٤) د د ١٨٤ د

(٥) نفس المرجع السابق .

بالذكر ، ابا المعالي^(١) الذى ينسب اليه انه صرح ايضا بانه لا يجوز ادراك هذا الاخص . . كما يخص بالذكر ضرار بن عمرو^(٢).

غير انه لا يقف للرد على هؤلاء وانما يخص بالرد الفلاسفة ، وفي نقطة معينة وهى انه لو كان لواجب الوجود ماهية لكان تابعا لها ويصير واجب الوجود معلولا .

ويبين أن لفظ «الوجود» من الالفاظ المشتركة وبالتالي يمكن المغالطة بها وان ابن سينا^(٣) ممن غلط بها في عدة مواضع .

ويحبذ القول بأن الوجود هو الماهية. مع واجب الوجود، أى نفس الماهية داخلا فيها ، بدون إضافة .

ثم يهاجم دعواهم بأن كل وجودا ضيف الى الماهية يفتقر الى تخصص على اعتبار انها دعوى عرية عن البرهان .

وبذكر بأنه حكم بأن وجود البارى واجب ولا يحتاج الى تخصص وان القول بالماهية لا يعنى دائما الاضافة بالنسبة للوجود وانما يعنى انه يتمسر ادراك وجود بلا حقيقة او «ماهية» كما يقول البعض تماما، كما نقول لان عقل عدما بلا اضافة ذهنية الى حقيقة معينة .

وبهذا يتبين الوجود الحقيقى لله دون جهة .

ويلاحظ انه فى ردوده فى هذا الباب على الشبهة كان يقف عند الجملة دون التفصيل مكثفيا بالاشارة الى بعض الاسماء من الفلاسفة ومن المتسكبين ، مهاجما

(١) انظر تعليق ١١١ ت

(٢) و تعليق ١١٢ ت

(٣) انظر صفحة ١٨٤ من النص .

— ١٣٢ —

الفلاسفة ، وغاضا النظر عن المتكلمين . مثل موقفه من ابي المعالي وضرار بن عمرو حيث لا يبين لنا الراى فى القولين المتعارضين المنسوبين اليهما على لسانه ونقول منسوبين لانه لم يرد ما يؤكد صحة نسبة هذا الذى ادعاه الى كل منهما .

وهو على العموم يسير على قول اهل الحق وينفى الجهة عن ذات الله سبحانه وتعالى وهو ما اثبتته فى مستهل الباب كما بينا .

باب العلم بالوحدانية

يبدأ المسكلاقي هذا الفصل باثبات أن الوحدة في كلام النظار و لفظة مشتركة ، وهذه إشارة قيمة لبيان قيمة الالتهات إلى المضمون الاصطلاحي الذي يستعمل فيه اللفظ .

ثم يذكر مقصوده من هذا الباب وهو : - إقامة البرهان على استحالة وجود إلهين .. (١) .

وهو يقدم أدلة الفلاسفة على الوحدانية ويثبت الاعتراض عليها ثم يقدم دليله الذي يصنفه بالبرهان القاطع ، (٢) .

أما أدلة الفلاسفة فإنه يقول إن البعض منهم استدل بأنه : -

« لو كانا إثنين لكان في وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما .. » (٣) .

وواجب الوجود لا يخلو أن يكون وجوب وجوده لذاته أولعلة . وبما أنهم لا يريدون إلهام مرتبلا بعلة ، فقد تبين أنه لا بد وأن يكون واحداً .

وذكر بعد ذلك اعتراضا من قبل بعض النظار قائما على أن التقسيم في الشرطي المنفصل خطأ في وضعه ، لأن وجوب الوجود فيه احتمال ألا يراد به نفي العلة . وهذا خطأ لأن استغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة ، لأنه سلب محض . والسلب المحض لا يقال : له علة . ثم يصحح لهم العرض فيقول :

(١) انظر صفحة ١٨٧ من النص .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

و معنى أنه واجب الوجود ، أنه لاعلة لوجوده ، ولاعلة لكونه ، فلاعلة أصلاً ، (١) . ثم يثبت خطأ هذا التقسيم بما يثيره بعض المعارضين من أنه لايتطرق إلى بعض صفات الإلزامات فما بالنا بالسلب ؛ فيذكر مثال السواد والحمره . الخ . ثم يثبت أن واجب الوجود لذاته يمكن أن يكون علة لغير ذاته .

وما أن ينتهى من ذلك حتى يشرع هو في نقد ما عترضوا به فيتعرض لقولهم: إن التقسيم في الشرطى المنفصل خطأ في وضعه ، فيثبت على العكس صحته على أساس ضرورة عدم الذهول عن فهم سياق كلامهم . الذى قام في هذه النقطة على أن وجوب الوجود إما لطبيعة تخص الموجود أو لطبيعة مشتركة (٢) . وهذا فهم مختلف .

ثم يتعرض للسلب المحض ويثبت عنه ، خلافا للرأى السابق ، أن « الشئ » قد يسلب عن الشئ . ، إما معنى بسيط وهو الذى ينبغى أن يفهم هاهنا من ذاته ، وإما لطبيعة غير خاصة ، وهو الذى ينبغى أن يفهم هاهنا من اسم العلة ، (٣) .

وأن الأمثلة التى استعان بها ، كلام سقسطائى للاشتراك الذى فى اسم العلة . وفى قولنا لذاته . فيمكن فهم ، بالذات « مقابل » ما بالعرض « والجنس موجود للنوع لذاته بهذا المعنى ..

ويستمر الدليل إلى أن يبين سقوط ما اعترض به المعارض .

ويواصل بيان النزاع فى أقوالهم فيثبت خطأ ما ألزموه من أن يكون معلولا إذا كان وجوب الوجود لطبيعة مشتركة ، أو ألا يكون واجب الوجود لذاته إذا كان مركبا على إعتبار أنهم يقدمون دعاوى عرته عن البرهان (٤) .

(١) انظر صفحة ١٨٨ من النص .

(٢) د د ١٨٩ د د .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر صفحة ١٩٢ من النص .

— ١٣٥ —

والمفروض إذا ادعوا أمراً أن يتبوه .

ثم يعرض لشبهة أخرى — وهي : —

لو فرضنا « واجبي الوجود » هل هما متماثلان من كل وجهة أم مختلفان ؟
 فثبت استحالة التماثل من كل وجهة (١) وبالتالي فلا بد من الاختلاف . فهناك
 اشتراك ، وهناك إختلاف ، فيكون ثم تركيب وانقسام وهذا كله يصح على الانسان ،
 ومحال في حق الباري تعالى وتقدس ، ثم ثبت الاعتراضات وخطأ هذه الاعتراضات
 مصححاً إن المقدمة الكبرى أو غيرها .

ومن أبرز التصحيحات التي أثبتتها ، ما ذكره عن تلك المقدمة العربية عن البرهان
 التي ذكروها آنفاً وهي : — « كل مركب يستحيل أن يكون واجب الوجود بذاته » (٢)
 وما صححوا به بعد ذلك هذه المقدمة بإثبات قياس حلي وهي أن الجملة مفترقة إلى
 الأجزاء وكل جملة مفترقة إلى الأجزاء يستحيل أن تكون واجبة الوجود
 بذاتها . (٣)

ويعرّض المسكلاتي على تنفيذ هذه المقدمة فيزيين ما هو مسلم وما غير مسلم على
 أسلوبهم وأعتدأ على أصولهم وينتهي إلى بيان أن قول القائل : « واجبة الوجود
 بذاتها : أن ماهيتها وحقيقتها أفتضت لها وجوب الوجود ، واقتضت لها أن تكون
 مشروطة بالأجزاء . دون أن تكون مفترقة إليها . وبهذا يتبين فساد ما استدلوا به على
 الوحدةانية

ثم يفرد بعد ذلك ، فصلاً للدلالة على الوحدةانية .

فبدأً انصل بإثبات أن الوحدة تطلق على استحالة الانقسام أي أنقسام ذاته
 تعالى وقد تبين ذلك عند بيان استحالة كونه جسماً .

(١) أنظر صفحة ١٩٣ من النص

(٢) أنظر صفحة ١٩٤ من النص

(٤) نفس المرجع السابق

كما يثبت أنها تطلق على استحالة انقسام الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية . كالقول بالهوى والصورة . ويصرح هنا بأن كل واحد منها لا يستغنى عن الآخر في (١) الواقع ولكنهما مختلفان بالحد وهذا محال على البارئ تعالى .

وبعد الانتهاء من هذين التعليقين يصرح بأن هدفه من الفصل هو إقامة البرهان على استحالة وجود الهين يثبت لكل واحد منها من الخصائص الالهية ما يثبت للثاني . (٢)

ثم يصرح بأنه لا يعرف صاحب مقالة صار إلى ذلك . ويتبرع بعد ذلك في استعراض بعض الآراء . فيذكر الثنوية . التي صارت إلى إثبات قديمين ولكنه ليس لكل واحد منهما ما لاخر .

والفلاسفة الذين قضوا بأن العقل والنفس أزليان . وأن الحركات سرمدية . لم يثبتوا مع كل للمعلول خصائص العلة . ثم الصائبة الذين اثبتوا اربابا وآلهة لهذا العالم لم يثبتوا لها خصائص و رب الأرباب ، (٣)

وبعد ان ينتهي من بيان عدم وجود من قال بذلك . اى وجود إلهين لها نفس صفات الربوبية . يقدم دلالة التماثل في الكتاب العزيز منصوصة على من يثبت خالقا من دون الله تعالى (٤) وهو ماورد في الآية الكريمة : د لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا ، [٢٢ : ٢١] .

(١) انظر صفحة ١٩٣ من النص

(٢) د د ١٩٦ د

(٣) د د ١٩٧ د

(٤) نفس المرجع السابق

ثم يثبت رأى أن الحسن الأشعري ، وهو أن أخص وأميز ما يتصف به الله تعالى هو : « قدره على الاختراع ، أى الخلق من العدم .
وما أن يثبت هذه الحقيقة حتى يخضعها لأساليب الفحص التى يجربها على ادلة الخصوم من اجل دعم ما يقدمه .

فيقول : لو قدرنا الهين ؛ فيما ان يتفقا او يختلفا .

ثم يقول . « والاتفاق محال والاختلاف محال فتقرير الهين محال (١)
ثم يصرح : — « وإن شئت حررت هذا الدليل بصيغة الشرطى المتصل (٢)
ويثبت هذه الصياغة ويفندها مبينا ما يمكن ان يكون فيها من مواضع والنزاع .
وما ان ينتهى حتى يصرح بتحريره على صيغة الشرطى المنفصل .
وهكذا وهو بهذا يسد سبيل الاعتراض على مناوئيه .
وبهذا ينتهى الفصل الخاص ببيان الدليل على استحالة وجود الهين لهما نفس صفات الالهية .

غير انه لا يختم الكلام فى باب الوجدانية قبل اثبات فصل عن استحالة ثبوت قديم عاجز . وهو يرى ان هذا امر مرفوض عقلا ، ويصرح بأنه « لا يرتضى شيئا مما ذكره المتكلمون فى ذلك . الذين اثبتوا ان هذه مسألة مدركها السمع ، وهو يرى ان مدركها العقل دون السمع (٣)

ويصرح بأنه قد سبق له بيان ما يجوز دركه من جهة السمع وما لا يجوز وذلك فى كتابه « الكامل فى اصول اللغة »

ثم يشرح ذلك فيبين ان اثبات قديم عاجز يعنى اثبات عاجز قديم قائم به فتمتنع القدرة ولا يعود هناك مقدورا

(١) انظر صفحة ١٩٨ من النص

(٢) نفس المرجع السابق

(٣) انظر صفحة ٢٠٠ من النص

وينتهي إلى ان اثبات قديم غير قادر على مقدور لا يتعلق به جواز جائز :
امر باطل . (١)

ثم يشير إلى الرأي القائل بإمكان الافتدار على خلق جوهر دون عرض .
ويصرح بأن . الجوهر الفرد العرى عن الأعراض غير ممكن ، (٢)
ثم نقول . —

ولا يتعلق الافتدار إلا بممكن ، (٣)

كما ثبت ان « حق المقتدر على الاختراع ان يتمكن من ايقاع مقدوره ، (٤)
ومن هنا كان تقدير قديم عاجز ينافي تقدير الهين ...
وهذا يتبين بالعقل قبل النقل .

واخيراً يفرد فصلاً لبيان استحالة الاتفاق ، اى اتفاق القديمين ؛ فيبين ان
الاتفاق من المستحالات ، لأنه باطل ان يكون واجبا او جائزاً .

ويقوم الدليل على ماينتهى إليه ، فيثبت ان ثبوت جواز الاتفاق يعنى ثبوت
جواز الاختلاف وبما ان الاختلاف غير جائز ، فالاختلاف غير جائز . « فاستثناء
نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ، (٥)

ويثبت بالمثل استحالة وجوب الاتفاق

وينتهى من كل مايقدمه إلى اثبات استحالة قديمين على اى وجه يفرضه الخصوم
وهذا هو الغرض من الكلام فى هذا الباب .

(١) انظر صفحة ٢٠١ من النص

(٢) « « ٢٠٢ « «

(٣) نفس المرجع السابق

(٤) « « « «

(٥) انظر صفحة ٢٠٣ من النص

باب القول فى اثبات العلم بأحكام الصفات

يبدأ المسكلا فى هذا الباب ببيان كيفية ظهور المشكلة وهو أن الفلاسفة والمعتزلة اتفقوا على أن البارئ تعالى : حى عالم قادر مريد . وخالف بعض المعتزلة فى أنه مريد .

ثم اتخذ المتكلمون عامة موقفا وشرعوا فى إثبات الصفات قبل الشروع فى إثبات العلم بالصفات ، ثم يقول :

« لأن الأحكام إلى الأذهان أسبق ، والمخالفون من القلاسة والمعتزلة يوافقون فى أحكام الصفات » (١) .

ثم يشير إلى أن النظار قد سلكوا فى إثبات ذلك طريقتين : النظر أو الضرورة واهتم البعض بأنه مريد أولا . ثم قادر عالم .

ثم يوصى ، كما يقول ، إلى مسلك النظار فى إثباتهم أنه « قادر عالم » وهو المسلك القائم على الضروريات العقلية أو البديهيات . فيبين أنهم يرون : أن الصنع الجائر ، يفتقر إلى صانع يرجح الوجود على العدم ؛ فهو إذا قادرو تيسيرا للفهم يشير إلى أن من الأحياء من هو قادر ، يأتي بالفعل ومنهم من هو ليس بقادر ، أى لا يأتى بفعل مبينا أن القادر بالضرورة هو الذى يملك الاتيان بالفعل . أو القدرة على الاتيان به .

ويضع المثل بالنسبة للعلم حيث يبين أن الاتقان ينتهى لاحالة إلى بيان العلم . كما يبرز اعتمادهم على البداة أيضا فى بيان صفة الحى ، إذ لا يتصور أن يكون الفاعل قادرا عالما دون ان يكون حيا .

ويبين انهم رأوا في إثبات القول بهذه الصفات ضرورة تلافي الإثبات امتدادها من عجز وجهل وموت .

ويرى المكلاقي ان هذا الموقف تحصيل حاصل ، لأن ما فصلوا فيه القول يستند إلى دعوى الضرورة . لأن الفعل الحاصل دليل قاطع على القدرة والعلم والحياة^(١) .. الخ . ولسنا في حاجة إلى إثبات فعل في الشاهد ثم نظرده في الغائب . الخ^(٢) .

كما يتعرض لمن يرى ان العلم بالصفات يكون بعد اثبات الحدوث ، فكيف يستند الضروري إلى النظرى ؟ فيبين ان العلم والقدرة لا يستندان إلى اثبات الحدوث وإنما كونه د فاعل ، لا غير هي التي تستند إلى النظر والاستدلال الخاصيين بإثبات الحدوث^(٣) .

ومن هنا يثبت ان الضروري لا يقوم على النظرى حسب ادعائهم .

ثم يخصص المكلاقي فصلا في إثبات كون البارئ تعالى مريداً لأن هذه الصفة ، كما تبيننا مما سبق من الصفات التي اثبت الكلام . حولها بداية . كما ان هناك من انكرها ومن هؤلاء النظام [م / ٥] ، والكهني [م / ٥] والنجار . [م / ٥] . الذين قالوا : إن البارئ تعالى غير موصوف بكونه مريداً على الحقيقة^(٤) ، وأنه إن وصف بذلك شرعاً فالمقصود أنه خالق الموجودات . أو آمر لأفعال العباد وأنه إذا وصف بها أزلاً فعنى^(٥) ذلك أنه عالم قادر فقط كما قال النجار : إنه مريد لأنه د غير مغلوب ، لا مستكره ، ثم يرد عليهم تفصيلاً على

(١) صفحة ٢٠٦ من النص

(٢) صفحة ٢٠٧ من النص

(٣) صفحة ٢٠٨ من النص

(٤) أنظر ص ٢٠٩ من النص

(٥) نفس المرجع السابق

أساس أن الاختصاص على الإرادة لا يدل في الشاهد من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب عنه^(١) . ثم إن اختصاص الفعل في العباد يدل على قصد .

ثم يتعرض إلى مسألة رجوع الصفة إلى الذات أو إلى زائد على الذات . ويبين الرأي القائل بأنه باطل أن ترجع إلى الذات بالاتفاق . وإنما ترجع إلى زائد على الذات وكيف أن هذا القول يؤدي إلى ما إذا كان هذا الزائد قديماً أم حادثاً ، وأنه إذا كان قديماً ، فإنه العزم الذي يكون بعد التردد أو الانتهاء ثم يكون الاقبال ، وإذا كان حادثاً فما أن يكون في ذاته أو في محل أو لا في محل .

ثم يطل الأقسام الثلاثة على أساس أنه لا يجوز أن يحدث المعنى في الذات لأن الباري قديم على نحو ما سبق وتبين ذلك في الحدوث ، ولا يجوز أن يكون في محل لأنه لو كان كذلك لاستحال اتصاف الباري به ، ولا يجوز ألا يكون في محل لأن في هذا قلب لحقيقته ، وبالتالي يتبين فساد المذهب .

ثم يرد بتبيان النزاع الذي هو في لزوم التالي للمقدم من الشرط المتصل ، وهو قولهم بأنه إذا كان قديماً فهو عزم ، ولا يسلّم بهذا الإدعاء . وهذا هو رده على الكعبي وكذلك على النجار ، مثبتاً كونه قاصداً ، بعد أن يبين أن نفي حكم ثابت لا يؤدي إلى إثبات العكس الذي يتطلب دليلاً . فالقول بأنه غير عاجز لا يثبت كونه قادراً لا يعني شيئاً كما أن نفي الغلبة والاستكراه لا يعني كونه مريداً^(٢) .

وبهذا يبين فساد دعاويهم . ويؤكد مطلوبه .

ثم يشرع في فصل يثبت فيه كون الباري سمياً بصيراً .

ويبين أن الاسلاميين اختلفوا في ذلك فله تولى البصرة رأى وللبغداديين منهم رأى وللجبائي وابنه رأى ، ثم للأشعري رأى .

(١) انظر ص ٢١٠ من النص

(٢) انظر صفحتي ٢١١ ، ٢١٢ من النص

اما المتقدمون من معتزلة البصرة فإنهم اثبتوا انه سميع بصير على الحقيقة كما انه عالم على الحقيقة^(١) وانه كذلك لنفسه .

واما ابو القاسم السكعي ومن تابعه من البغداديين وجماعة من النجارية فقد ذهبوا الى انه سميع بصير لأنه عالم بالمسموعات والمبصرات .

واما الجبائي وابنه فقد اثبتوا ان معنى كونه سميعا بصيرا انه حى لا آفة به .

اما ابو الحسن الأشعري فقد اثبت طبقا لراى المسكلاقي موقفين :

الأول : انه قال ان كونه سميعا بصيراً : هما صفتان زائدتان على كونه عالماً .

والثاني : انه صرف كونه سميعا بصيرا الى كونه عالماً^(٢)

ويثبت المسكلاقي ان القاضى ، يقصد ابا بكر الباقلاني وكذلك ابا المعالى اى عبد الملك الجويني وجماعة اخرى من الأشعرية قد ذهبوا الى الراى الأول . بينما ذهب الى الراى الثانى ابو حامد وجماعة من الأشعرية .

ثم اقر الراى الثانى اى أنه انضم الى ابي حامد ومن راى راىه من الأشعرية . ويحرص على اثبات الرد على الجبائي وابنه بالنسبة الى القول بنفى الآفة . فيبين ان هذا غير كاف لإثبات انه سميع بصير لأنه لا بد من نفي الآفة عن محل الإدراك وهو مالم يحدده الجبائي وابنه^(٣) .

ثم يتعرض لبيان دليله على كون البارى سميعا بصيرا .

فيثبت وجهة نظره التى يتفق فيها مع أبى حامد الغزالي وهى ان د كل ما دل على كونه عالماً ، فهو دليل على ذلك^(٤) .

ثم يبين ان معنى كونه « الحى سميعا بصيرا » انه عالم بالمعلومات على حقائقها

(١) انظر ص ٢١٣ من النص (٢) نفس المرجع السابق

(٣) انظر ص ٢١٤ من النص (٤) نفس المرجع السابق

لاغير ، ثم يضيف : « أن ذلك عندنا لا يختلف في الشاهد والغائب ، (١) .

ثم يفرد القول في الأدلة التي قيلت لدحض رأيه .

منها ما يتعلق بأن كونه الحى سميعا بصيرا زائدا على كونه عالما ، إذ من يعلم شيئا بالسمع ، ثم يراه بالبصر ، يجد فرقا بين الحالتين ، ولكن المسكلاقي يرد فيبين أنه لا ينكر التفرقة ولكنه يقر أنه يترتب عليها كون الادراك زائدا على العلم ، لأنها « ليست تفرقة جنس وتوعد بل تفرقة جملة وتفصيل ، وعموم وخصوص ، (٢) .

ويبين أن الشعور في النفس في الحالتين واحد وهو ما يعنيه .

ثم ينتقل إلى رأى أبي المعالي الذي اعتمد على ان كل حى فهو سميع بصير وأن الحى إذا قبل معنى من المعاني فاما أن يتصف بها ، أو بأضدادها ، ولما كانت أضداد السمع والبصر آفة . ونقص فقد بطل أن يتصف بهما وليس بأضدادهما « لأن الآفة في حق البارى تعالى محال ، (٣) .

فيبين انه « ليس منكر صحة قبول السمع والبصر بأبعد حالا من يزعم ان البارى سبحانه وتعالى لا يتصف بالعلم وضده . (٤) » وان الله تعالى قد وصف نفسه بالسمع والبصر على وجه المدح ، وأنه يلزم ان يكون ضدتهما صفى ذم ونقص ، وانتقص دليل الحدوث ، وذات البارى تعالى منزّه عن شوائب الامكان فلا تنقص في صفاته . ثم يتدرج الى ما قالوه من ان الامة قد اجمعت على ان كل مؤمن بالله تعالى يقوم ايمانه على تقديس البارى سبحانه وتعالى من الآفات والنقائص .

ويبين المسكلاقي انه لا يسلم ان كون الحى حيا مصحح للسمع والبصر ثم يثبت انه لانزاع في ذلك . وان النزاع في نفس مصحح آخر ثم يتوجه الى معاشر الخصوم ويطلبهم بإقامة الدليل على حصر الشرائط في كونه حيا ، ويشير الى رفع

(١) نفس المرجع السابق (٢) انظر ص ٢١٥ من النص

(٣) انظر ص ٢١٦ من النص (٤) انظر ص ٢١٧ من النص

كون الحياة شرطا ضروريا بمعنى ان الحياة شرط من حيث العادة وليس من حيث
الضرورة بالنسبة الموجودات .

وينتهى الى انه لو تمسك الخصم بشرط الحياة ؛ فهذا لا يفي اى لا يلزم من ذلك
كون السمع والبصر زائدا على كونه عالما ثم يؤكد مذهبه فى ذلك وهو :

كونه سميعا بصيرا راجع الى كونه عالما لان هذا المذهب هو المختار عندنا « .

ويقول بسقوط ادلتهم على اثبات كون البارى تعالى سميعا بصيرا اعتمادا على
ما قدم من ادلة تقوم على تفنيد آرائهم بردها الى اصولهم التى انطلقوا منها فهو
لا يكتفى بالرد على الفلاسفة بل يعرج عادة الى المتكلمين لبيان ما فى اقوالهم من
ثغرات منطقية طبقا لما يراه فيها .

باب القول في إثبات الصفات :

يصرح المسكلائي في مستهل هذا الباب أنه لن يتناول بالبحث سوى الصفات التي يدل عليها العقل : وهي أربعة : الحياة والعلم ، والقدرة ، والارادة . وما عدا ذلك فيدل عليها السمع فقط دون الشرع .

ثم يصرح بأن الجارى على أصول الفلاسفة ، إنكار الشرائع على ما سيذكره في النبوات بعد (١) ، وهذا تصريح خطير إذا كان المقصود به فلاسفة المسلمين ، لأن المسكلائي لم يحدد المقصود بلفظ والفلاسفة ، وكان دائماً يتعرض للمسلمين وغير المسلمين منهم .

ثم يلخص رأى الفلاسفة في الصفات فيقول بأنهم مجمعون على استحالة إثبات العلم والارادة والقدرة لله تعالى . . كالمعتزلة الذين اتفقوا على ذلك ، وجوزوا إطلاقاً لغة ، رأوا أنها ترجع كلها إلى ذات واحدة ، وأنها ليست زائدة على الذات ، وأن الله الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه كان فاعلاً قادراً ، وإذا اعتبر من جهة ترجيح أو تخصيص أحد المتقابلين كان مريداً وإذا اعتبر من جهة إدراكه معلومة كان عالماً (٢) . . إلخ خاصة إذا كانت الصفات بالقوة .

ثم يشرع في تفنيد رأيهم ليقول : - إذا لم يكن هذا ذاك وذاك هذا ، أى كل صفة مع الموصوف ؛ فاما أن كل واحد مستغن عن الآخر أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر إليه ، ويتبين بطلان الفرضين الأولين . ويختار القسم الأخير (٣) ويؤكد أن المذهب الذى يقبله هو أن الصفات

١ - انظر صفحة ٢١٩ من النص

٢ - د د ٢٢٠ د د

٣ - د د ٢٢٢ د د

مشروطة بالذات^(١) وان الاقتران المذكور لا يتصف بالامكان ، وإنما بالوجوب والعدم ثم يشير إلى دعواهم العربية عن البرهان فيما يتعلق بنفي الاثنين. ثم يبين أنه لا يلزم من إثبات الصفات الافتقار إلى تخصيص. وبهذا ينتهي من تفنيد كل الأقسام^(٢) ثم يقف عند تشبه أخرى^(٣)

وهي أن العلم والقدرة فينا ، ليس داخلا في ماهية ذاتنا ، بل كان عارضا . وأنه إذا ثبتت هذه الصفات للباري تعالى فهي عارضة ررُب عارض لا يفارق ويكون لازما لماهيته ، ولا يصير لذلك مقوما لذاته . ثم يبين ابعاد هذا التصريح فيقول :

« إذا نظرنا إلى الذات ، ولم ننظر إلى الالهية ، فالذات متقومة بالصفات وإن لاحظنا الالهية فالصفات مقومة للإلهية . »^(٤)

ويبين خطأ هذه النظرة ويرى أنها « في الحقيقة مزلة ندم »^(٥) لأنه إذا قيل : « الباري تعالى غنى على الاطلاق ، كامل على الاطلاق ؛ فاذا قلتم إن له صفات بها يكمل ، فلا يكون غنياً على الاطلاق ، بل يكون محتاجا إلى صفات بها يكمل . »^(٦)

وبعد إثبات هذا الخطأ وبيانه يعطى الجواب الصحيح فيقول : « الباري تعالى عبارة عن الذات والصفات فلم يفتقر إلى غيره^(٧) في الكمال ، بل هو الغنى على

(١) انظر صفحة ٢٢٢ من النص

(٢) د د ٢٢٣ د

(٣) نفس المرجع السابق

(٤) انظر ص ٢٢٥ من النص

(٥) انظر ص ٢٢٦ من النص

(٦) نفس المرجع السابق

(٧) نفس المرجع السابق

الاطلاق ، والسكامل على الاطلاق .

ثم ينبه إلى أن « هذ من الاسرار فافهموه » ، (١)

كما يتعرض لمن يرفض التفريق بين الصفات النفسية والعرضية ، ومن يقول بأن الصفات حالة في الذات وأن هذا تركيب ، والتركيب يحتاج إلى مركب .. الخ ويرد على كل هذا مبينا أن الله تعالى ليس بجائز ممكن لأنه قد سبق وأثبت له الوجود والواجب .

ثم يتعرض لقول بعض النظار في رأى الفلاسفة في العلم الإلهي . وكيف يرد هؤلاء النظار على الفلاسفة الذين يرون أن الله تعالى لا يعلم إلا ذاته بانيات أن الحادث يعلم ذاته وغيره فكيف يكون الحادث أشرف من القديم ؟ . كما يشير إلى رأى الفلاسفة الذين يستحون من إثبات أن الله يعلم صغائر الأمور الدنيوية مما دعاهم إلى اثبات أن الله يعلم الكليات وليس الجزئيات ومع كل الزم النظار الفلاسفة القول بالكثرة بناء على أصولهم . ويرد عليهم المسكلا في بيان أن « الزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا يوجب في الحقيقة كثرة » ، (٢) .

ويواصل معهم النقاش حتى يبين ثبوت تعدد المعلومات واتحاد العلم وما أن ينتهى من ذلك حتى ينتقل الى نقد ادلة المثبتين للصفات أى نقد الاشبه منها ، لأنه يقبل ما ليس فيه تعارض .

فبعرض دليل اثبات الصفات وهو (٣) « انه قد تقرر أن كون العالم عالما شاهداً معلل بالعلم . والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني ... الخ »

(٢) نفس المرجع السابق

(٤) نفس الموضع السابق

(١) نفس المرجع السابق

(٣) انظر ص ٢٢٨ النص

وبين بعد ذلك أوجه النزاع منها :

أه لا يسلم ثبوت العلة والمعلول شاهداً — إذ يرى أن كون العالم عالمًا يكون بقيام العلم به لا غير . أى اتصاف محله به ثم يضيف فيقول :

« ولكن يشتق له اسم من العلم فيقال : عالم » كما يشتق له فعل فيقال : عِلِمَ ، ويعلم ، فلا اقتضاء في الحقيقة ولا إيجاب ، ولا علة ولا معلول ،^(١) ثم يصرح بأن لو ثبت التعليل شاهداً جدلاً لم يلزم ذلك غائباً .

ثم يبين أنه يخالفهم في أحد الأقيسة الشرطية المتصلة في لزوم التالي للمقدم .

وينتهى إلى إثبات أنه لا يلزم من وجوب التعليل شاهداً ثبوته غائباً .

وبهذا يبين سقوط الاستدلال على إثبات الصفات بطريق العلة والمعلول .

ومنها أنه قد ثبت أن حقيقة العالم شاهداً من له « علم » والبارى تعالى عالم فيجب أن يثبت له علم^(٢) .

وبين أى النزاع في الشرطى في لزوم التالي للمقدم ، لأن إطلاق لفظ العالم على الشاهد والغائب إنما يطلق بالاشتراك المحض أو التشكيك ولا يطلق بالتواطؤ .

وينتهى إلى بيان سقوط استدلالهم على إثبات الصفات بالحقيقة وبعد إستبعاد أقوالهم يقدم دليلاً : والأولى أن نقول : والدليل على إثبات الصفات أن العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات ، حقائق مختلفة ، وذوات متباينة ، ثبت لبعضها عموم التعلق مثل : العلم ، ولبعضها خصوص التعلق كالقدرة والإرادة^(٣) فيبين أن العلم يتعلق بالواجب والجائز والقديم والحادث ، بينما القدرة والإرادة لا تتعلق لها إلا بالجائز الممكن .

(١) انظر صفحة ٢٢٩ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٣٠ من النص .

(٣) انظر صفحة ٢٣٠ ، ٢٣١ من النص .

وهذه حقيقة لها أهميتها لأنها تحدد طبيعة كل متعلق من المتعلقات . ثم يزيد فيبين أن العلم يتعلق بمتعلقه على جهة الاحاطة والكشف والوضوح والقدرة تتعلق بمتعلقها على جهة الایجاد والاختراع .

والارادة تتعلق بمتعلقها على جهة التخصيص^(١) .

ثم بين أنه اذا كان الأمر كذلك فيتعذر أن ترجع هذه الصفات الى ذات واحدة وتسكون أيضاً مفهوماً واحداً . فهي زائدة على الذات وهو ما أراد التعبير عنه .

ثم يتعرض لمن يرى أنها ليست ممانى قائمة بالذات ، وإنما هي أحوال ثابتة للذات على نحو ما نجد ذلك عند أبي محمد عبد السلام بن الجبائي وغيره ويرد المسكلات على هذا الرأي باثبات أنه قد قام البرهان القاطع على أن هذه الحقائق ثابتة في الأعيان مثل ثبوتها في الأذهان وأنه عبر عن ذلك بالموجودات ، وبالتالي لا يوجد مجال لاستعمال « الحال » خاصة وان عدداً من مشايخ السنة والمعتزلة مثل : أبي الحسن الأشعري^(٢) وابن كلاب^(٣) والجبائي^(٤) قد نفوا الأحوال . لما قال بذلك أبو بكر ابن الطيب^(٥) وأبو المعالي^(٦) والغزالي^(٦) أبو حامد ، وبهذا ينتهي الى بيان ثبوت الصفات . وهو ما اراده .

(١) انظر نفس المرجع السابق .

(٢) انظر سيرته في بداية هذا التقديم .

(٣) انظر تعليق رقم ١٣٠ في نهاية هذا الكتاب .

(٤) انظر تعليق رقم ١٣١ في نهاية هذا الكتاب .

(٥) تعلق رقم ١٣٢ في نهاية هذا الكتاب .

(٦) انظر تعليق رقم ١٣٣ من هذا الكتاب .

(٧) انظر تعليق رقم ١٣٤ من هذا الكتاب .

باب في أن الله تعالى عالم بنفسه وبجميع الموجودات

يتعرض المكلّات في هذا الباب إلى آراء الفلاسفة جملة من أجل تفنيدها وبيان ما بها من أخطاء فثبت أن الفلاسفة قد اتفقوا على أن الباري تعالى لا يعلم الشخصيات أي الجزئيات المخلوقة في الزمان . لأنهم يرون أنه تعالى يعلم المطلق أي الكلي ، وليس العوارض والخواص ؛ فهذه قاعدة مذهبهم . ثم اثبت أن منهم من قال بأن الله لا يعلم إلا نفسه ، ومنهم من قال : يعلم نفسه ويعلم غيره . وهؤلاء انقسموا إلى من قال إنه يعلم بعلم كلي ، ومن قال إنه يعلم بعلم لا يوصف بأنه كلي ولا جزئي^(١) .

فهو يعرض كما نقبين آراء الفلاسفة جملة ولا يفصح عما إذا كان يعنى المسلمين منهم أم غير المسلمين كما سبق وأشارنا إلى ذلك .

ثم تشرع في الرد عليهم ببيان أن الباري تعالى عالم بنفسه وبجميع الموجودات . فيقول :

« كل موجود سوى الله تعالى ، فهو واقع بقدرته وإرادته ، وكل واقع بقدرته وإرادته ، فهو معلوم ، فكل موجود معلوم »^(٢) .

ثم يذكر أنه إذا تقرر أنه تعالى عالم بالموجودات ثبت أنه عالم بنفسه^(٣) . ثم يتحرى صدق دليله بتطبيق الأقيسة لبيان أن الدليل من القياس الجملي من

(١) انظر من صفحة ٢٣٣ — ٢٣٤ من النص .

(٢) انظر صفحة ٣٥٧ من النص ٢٣٤ .

(٣) نفس المرجع السابق .

الشكل الأول من الضرب الأول منه ، وأن المقدمه الكبرى معلومة بالضرورة والصغرى نتيجة الدليل الأول .

وينتهى بهذا إلى إثبات أن البارى عالم بنفسه وبجميع الموجودات . ثم يتصدى لما يمكن أن يوجه إلى دليله من اعتراضات . منها أن هذا الدليل يثبت أن البارى تعالى عالم بنفسه وبالشخصيات . فكيف يمكن إثبات علمه بالأجناس والأنواع ؟

فيثبت أن من البديهي أن يتيسر للعقل تبين الجوهر طالما أنه يتبين العرض وينتهى إلى تأكيد أن البارى تعالى عالم بنفسه وبالأجناس والأنواع والشخصيات^(١) .

غير أن المسكلا تى يحرص على بيان استحالة قيام هذا الدليل على أصول الفلاسفة ويشرع في تنفيذ شبهتهم في ذلك فيذكر أنهم يقولون بالقدم وهذا يستحيل مع كون البارى مريداً لأنه يفعل أفعاله بطريق اللزوم عن ذاته لا بطريق الإرادة والاختيار . كما يشير إلى اعتراض آخر وهو أن البارى تعالى موجود ، لا في مادة ؛ وبالتالي فهو يعقل جميع المعقولات لأنه عقل محض . وأن ما يمنعه عن إدراك الشخصيات هو تعلقها بالمادة .

ويرد المسكلا تى هذه الشبهة ببيان أن النزاع في المقدمه الكبرى من الحلجى الأول لأن الذى يهمه هو القول بأنه يعقل الأشياء وهذا هو المطلوب^(٢) .

ثم يشير إلى الشبهة القائلة بمقارنة ماهية مجردة أخرى وهى العقل والعقل ، ويلزم أن كل ماهية مجردة عن المادة فلا مانع لها من ذاتها أن تعقل^(٣) .

(١) انظر صفحة ٢٣٢ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٣٥ من النص .

(٣) انظر صفحة ٢٣٦ من النص .

ويرد على هذه الشبهة بإثبات أن مقارنة ماهية باخرى . أو جسم بجسم محال على البارى تعالى .

أما القول بأن علمه سبب فيضان الكل عنه فيرفضه مبيناً عدم صلاحية أصولهم لإثبات علم البارى بالموجودات (١) .

وهم يثبتون أن فعله الصادر عنه واحد وبسيط ، فينبغى ألا يكون عالماً إلا به ، ثم المعلول الأول يكون عالماً بما صدر عنه لأن الكل لم يوجد البارى تعالى دفعه واحدة على أصولهم ، ثم قولهم بالوسائط والتوليد والضرورة لا يكون معلوماً له إذ لم يصدر منه إلا شيء واحد . وهو ما يتعالى عنه البارى .

ثم هناك شبهة أخرى وهى ما أقامه الخصوم من دليل على استحالة علم البارى بالشخصيات . ودليلهم على ذلك هو : —

وإن ثبت العلم بالأشخاص المنقسمة إلى الزمان الماضى والمستقبل والحال ثبت تغير ذاته . لكن تغير ذاته غير ثابت ، فالعلم بالأشخاص غير ثابت (٢) .

ويفند المكلاتى هذه الأقوال اعتماداً على مثال الشمس وما يصدر عنها من نور من أجل لإثبات أن التغير على ذات الله محال .

ثم يدخل فى بيان ما ذكره عند تحققهم من صحة دليلهم ، وينتهى إلى بيان أن الجهل على البارى تعالى محال ويقف عند أكثر من اعتراض بعد ذلك . وكلها آراء قيلت فى المسألة من قبل الفلاسفة وهو يحرص على إثباتها وتنفيذها مثبتاً فى النهاية أن الله تعالى يعلم بعلم وهو عالم وأن العلم الزمانى وحده هو الذى يتغير بتغير الحوادث وأن العلم فى الحقيقة من حيث هو علم لا يستدعى زمان وأنه يتعلق بالمعلوم على جهة الكشف والوضوح والاحاطة . وبهذا يثبت أن البارى تعالى عالم بنفسه

(١) انظر صفحة ٢٣٨ من النص

(٢) انظر صفحة ٣٧٢ من النص .

ويجمع الموجودات والاجناس والأنواع والشخصيات (١) .

ثم يعقد المسكلاقي فصلا في مذهب أهل الحق في أن الباري تعالى مرید بإرادة قديمة .

ويستهل الفصل بإثبات رأى المعتزلة البصريين وهو : أنه تعالى مرید بإرادة جادته ، لا في محل (٢) .

ويرد عليهم لدحض رأيهم وإثبات رأى الأشعرية في هذه المسألة وهو : د أن الباري تعالى وتقديس مرید بإرادة قديمة (٣) .

أما رأى المعتزلة فانه يقوم على إثبات أنه لا داعي للقول بإرادة قديمة ، لأن هذا يؤدي إلى اثبات إلهين قديمين لأنها ستشارك في الاختصاص وهو صفة القدم للباري . ثم يثبت أنهم قرروا استحالة القدم في الإرادة ، وبالتالي فهي حادثه .

ثم اثبتوا أنه لا داعي لإثبات كونها حادثه قائمة بذات الباري تعالى ، لأنه يلزم من ذلك حدوث الباري تعالى .

كما قالوا : لاوجه لإثباتها بذات أخرى لأن معنى هذا أن الباري لا يتصف بها واثبتوها لا في محل .

ثم بينوا أي المعتزلة أن الذي سمعه موسى عليه السلام لم يكن في محل الباري تعالى وتقديس .

ثم يشرع في الرد عليهم فيثبت أولا أن قولهم : إنه لاوجه لإثبات إرادة قديمة ، لأنه يؤدي إلى إثبات إلهين قديمين ، دعوى عريضة عن البرهان .

(١) انظر صفحة ٢٣٧ من النص

(٢) انظر صفحة ١٣٩ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

ثم يبين لهم أنهم حيث ادعوا الضرورة العقلية لم تكن كذلك . ويواصل
دحض آرائهم الواحد تلو الآخر مشيراً إلى أنهم لم يلتزموا مذهب الكعبي في
رد الإرادة إلى العالمية (١) كما لم يلتزموا مذهب الكرامية في إثبات إرادة حادته
في ذاته (٢) .

ثم يبين لهم أن التغير حاصل في الأحكام حسب حصوله في المعاني ، إذ لم يكن
مريداً ثم صار حسب أصولكم مريداً ، فإذا لم يدل تغير الأحكام على الحدوث
لم يدل تغير المعاني على الحدوث .

ثم يذكر أنهم عندما أثبتوا إرادة من جنس الاعراض لا في محل ، فقد أخرجوها
عن أخص أوصاف الاعراض ، وهي أنه يقوم في محل ، .

ثم يشير إلى أن التمثيل بمذهب جهنم بن صفوان ، تمثيل محال بمحال (٣) .
ويمكن الرد عليه بما سبق . ثم يشير إلى مذهب الأشعرية مبيناً أنه غير مستقيم على
أصولهم . ذلك أنهم لم يثبتوا كلام الباري تعالى في غير محل . فعندهم أن كلام
الله مسموع بسمع البشر ولم يترتب على ذلك انتقال أو تغير في ذاته : وهذا أثبت سقوط
أدلة المعتزلة على أن إرادة الباري في غير محل .

ثم يعقد فصلاً لبيان الدليل على أن الباري تعالى يريد بإرادة قديمة .

فبين أنه سبق أن أثبت أن الله يريد على الحقيقة ، ثم يبدأ في السبر والتقسيم
فيقول : —

إما أن يكون مريداً بنفسه ، وإما أن يكون مريداً بإرادة . ولما سبق بيان استحالة
أن يكون مريداً بنفسه على نحو ما ثبت في الصفات . فهو مريد بإرادة .

(١) انظر صفحة ٢٤٣ من النص .

(٢) نفس صفحة ٢٤٧ من النص .

(٣) انظر صفحة ٢٤٨ من النص .

ثم يبدأ في تبين حقيقة الإرادة فيفرض أنها إما قديمة أو حادثه . ويبطل كونها حادثه للأسباب التي سبق وذكرها ، وهي المتعلقة باستحالة قيامها بذاته أو ثبوتها في محل أولا في محل (١) .

فإذا بطل كونها حادثه لم يبق سوى أنها قديمة وهو المطلوب . وبهذا ينتهي من اثبات أن الباري يريد بإرادة قديمة .

ثم يفرد فصلا بعد ذلك لتفنيد آراء جهم بن صفوان فيما يتعلق بإثبات علوم حادثه للباري تعالى ، وأن العلوم تتمدد بتعدد المعلومات ، وكلها لا في محل .
ويذكر أدلتهم فيبين أن الباري تعالى ، لا يخلو أما أن يكون عالما بوقوع العالم في الأزل أم غير عالم بالوقوع .

ويبطل أن يكون عالما به أزلا وعندئذ — يجدد له حكم لم يكن ، وتجدد الأحكام دليل على ثبوت المعاني .
غير أن أحكامهم هذه بها من الخلل ما يسمح للمكلاقي بهدمها وهو ما فعله معتمداً أساليبه المنطقية .

ثم يبين أن الباري تعالى كان في أزله عالما بوجود العالم وقت وجوده ، وعدمه وقت عدمه ، (٢) .

وأن علمه تعالى لا يتقيد بالزمان كما لا يتقيد بالمكان (٣) .

ثم يقدم الدليل على صحة ما اتحلله أهل الحق من أن الفعل دل على كونه تعالى عالما وعلمه قديم وقد سبق بيان سقوط القول بحدوث العلم: وهو ما أراد بيانه (٤) .

(١) انظر صفحة ٢٤٩ من النص .

(٢) انظر صفحة ١٥٢ من النص .

(٣) انظر صفحة ٢٥٣ من النص .

(٤) انظر صفحة ٢٥٤ من النص .

باب القول فى اثبات كون البارى تعالى متكلماً

ويبدأ المسكلا تى هذا الباب با ثبات رأى أهل الحق فى كلام الله فىثبت أنه تكلم بكلام قديم أزلى : لافتح لوجوده . ويؤكد أن أمة محمد (ص) لا تختلف فى ذلك وان الذين عالفوا هم : الفلاسفة والصائبه ومنكرو النبوات (١).

ويثبت ان طرق مثبته مختلفة، ولم ينتحل احد فى كونه متكلماً نحل نفاة الصفات فى كونه عالماً حياً وقادراً ، اى ان الجميع قد اثبت هذه الصفة ، ولكن البعض اثبتها حادثه وليست قديمة وهؤلاء هم المعتزلة والخوارج والزيدية والامامية واطلق معظم المعتزلة صفة « مخلوق » على كلام الله وامتنع بعض الذين ذهبوا الى أنه حادث عن ذلك حفاظاً على كلام الله أن يكون من غير أصل أى مخلوق ؟

وذهبت الكرامة الى أن الكلام قديم والقول مخلوق والقرآن قول الله تعالى وليس بكلامه سبحانه . لأن الكلام عندهم هو القدرة على التكلم (٢) وهو غير قائل بالقول القائم به ، وانما هو قائل بالقائلية .

ثم يصرح المسكلا تى بأهمية بيان المقصود بكلام النفس والرد على منكره : فيبين ماهو حد الكلام (٣) ثم ما هو كلام النفس (٤) ويذكر أن المعتزلة انكروا كلام النفس وتدرج الى ما ذكر فى الاصوات والحروف ، وربما يشبه ابن الجبائى عندما يتحدث عن الحواطر .

(١) انظر صفحة ٢٥٥ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٥٦ من النص .

(٣) انظر صفحة ٢٥٧ من النص .

(٤) نفس المرجع السابق .

وتم يثبت رأى الفلاسفة القائم على تبين أن النطق ينطلق على نطق اللسان، والنطق ينطلق التفكير النفسى، والمعانى تعتبر عندهم من جهة العقل أو النفس أو الخيال .
ثم يرجع الى أهل الحق لبيان دليلهم على اثبات كلام نفسى « فيثبت أنهم يقينون فى النفس ترتيب مقدمات مثل « الامر الذى أمر عبده ، يجد نفسه طلب الطاعة وجدانا ضرورياً (١) .

ثم يشير الى أن تبين القصد أمر زائد وهو الكلام النفسى (٢) لأن الحروف والأصوات لاتدل بنفسها على كلام النفس ، واما تدل بالاصطلاح والمواضع (٣) .
ولهذا ينتهى الى اثبات الكلام النفسى .
ثم يعقد فصلا لبيان الدليل على أن البارى تعالى متكلمها .
ويشير الى أنها مختلفة : منها ما يعتمد على العقل المحض ومنها ما يستعين بالعقل والنقل (٤)

ثم يعرض لخرقهم ويبين الاعتراض عليها .
فيثبت أولاً قول ابى اسحاق (٥) رضى الله عنه على أنه دليل عقلى :
يقول ابو اسحاق أن الافعال قد دلت على علم واتقان البارى تعالى ، ومن يعلم لا بد وأن يخبر — لأن العلم والخبر متلازمان — ثم من المعلوم أن البارى تعالى يصح منه التكليف والتنبيه . . . الخ وهذا دليل عقلى على أن البارى تعالى متكلمها .

(١) انظر صفحة ٦٠ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٦١ من النص .

(٣) انظر صفحة ٢٦٢ من النص .

(٤) انظر صفحة ٢٦٢ من النص

(٥) انظر تعليق رقم ١٥٧ ت فى نهاية الكتاب

أما اعتراضه عليه فيبينه على أنه يتركب من الشرطى المفصل والنزاع في لزوم
النالى للمقدم . وهو : إن ثبت كون البارى تعالى عالم ثبت كونه متكلما ، ^(١)
ثم يجرح المقدمة الكبرى وهى : أن كل عالم لا يستحيل أن يخبر على وفق
معلومه ، ^(٢) .

إذا لا يمكن التسليم بذلك إلا إذا ثبت أن المحل قابل للسلام خاصة وأن الفلاسفة
والصائبة يرفضون ذلك .

ثم انتقل إلى دليل عقلى آخر وهو ما ذكره بعض النظار وهو : ثبت بدليل
العقل أن الله ملك مطاع ومن حكمة أنه له أمر ونهى .

وكما دلت الجائزات من الحوادث على كونه قادراً وعلى كونه عالماً فإنها تدل
أيضاً من حيث كونها أمرين ومنهيين على أنه تعالى متكلماً .

ثم ينفقضه فيقول : النزاع في المقدمة الكبرى منه وهى : وكل ملك فلا بد أن
يكون له أمر ونهى ، ^(٣) .

وأن هذا يكون لا بالقول بل بالفعل ومن هنا خرج أن يكون الدليل عقلياً .
أما الأدلة المركبة من السمع والعقل فمثل ما قاله بعض المتكلمين من أنه عرف
بالعقل أنه حى وإنال يعرف منه التكلم : الخ وإلا وقعت له آفة والامة مجمعة
على أنه تعالى منزّه عن النقائص .

ويبنى المسكلاقي نقضه على ضرورة تصحيح المقدمة الكبرى من القياس المحلى
الثانى وهى . وأن كل حى يصح أن يتكلم ويأمر وينهى ، ^(٤) .

(١) انظر صفحة ٢٦٣ من النص .

(٢) انظر صفحة ٢٦٤ من النص .

(٣) د د ٢٦٥ د د

(٤) د د ٢٦٧ د د

لأنها دعوى عرية عن البرهان . ومن هنا بطل دليلهم على انه تعالى متكلماً .
 اما الدليل الذى يقدمه المسكلاى فهو يستند اصلاً إلى الإجماع والنص (١) .
 ثم يقول :

« واما الاجماع فهو ان تقول : اتفق كل من يتنمى إلى الإسلام على لإثبات
 كون البارى تعالى متكلماً ، واما النص فقوله تعالى :

« وكلام الله موسى تكليماً » [١٦٤ : ٤]

ثم يتوجه إلى الفلاسفة من اجل التذكرة بأنهم قالوا بأن واجب الوجود عاقل
 من حيث أعطى العقل ، وقادر من حيث أعطى القدرة ، فى ومريد من حيث ابدع
 النظام على أتم وجه . ثم يقول : وهو أمر متكلم من حيث أعطى النطق النفسانى
 مع بقاء الخلاف بينه وبينهم . وهو خلاف يرجع إلى مسألة الصفات .
 ثم يعقد فصلاً من أجل تبين حقيقة المتكلم ؛ فنبت أولاً رأى أهل الحق : وهو
 أن المتكلم من قام به الكلام (٢) .

ثم يعرض رأى المعتزلة الذى يقوم على إرجاع الكلام إلى وقوع الفعل ومن
 هنا لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم .
 وينقض رأى المعتزلة فيقول : إن المتكلم متكلماً لأنه صدر عنه الكلام سواء
 كان فاعلاً لكلامه أو مضطراً إليه .

ويواصل الرد على أدلتهم حتى ينتهى إلى إثبات رأى أهل الحق وهو أن المتكلم
 من قام به الكلام ، وقد دفعه هذا إلى بيان موقف الأشاعرة الذين يرون « ألا
 فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى » (٣) .

(١) انظر الصفحة ٣٦٨ من النص .

(٢) « د د ٢٧٠ د د »

(٣) « د د ٢٧٢ د د »

ثم يخصص فصلا بعد ذلك من أجل بيان ثبوت كلام قديم للبارى تعالى وتقدس^(١).

ويبين أنه يبطل أن يكون متكلمنا لنفسه اعتماداً على الطرق المتقدمة في إثبات الصفات فلا يبقى إلا أن يكون متكلمنا بكلام ثم يبحث هذا الكلام : هل هو قديم أم حادث ويبطل كونه حادثاً على أساس لبطل الفروض الثلاثة وهى إما أحده فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل . ويتهى إلى بيان أنه قديم^(٢).

ثم يبدأ فصلا آخر يضمه شبه المخالفين .

وتعرض هذه الشبه لنقض رأى اهل الحق فيما يتعلق بإثبات ان الكلام قديم ويقوم النقص على أن الكلام الأزلئ إما انه امر نهى إخبار أو ليس كذلك ويطلون كونه امر نهى إخبار أزلأ لتعذر أو استحالة كون المعدوم مأموراً^(٣) ولأن الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفة ، ولا يليق بالحكم^(٤).

ويرد المسكلاى على هذا الهجوم ببيان ان النزاع فى ان يكون المأمور موجوداً؛ لأنه يجوز ان يتعلق الأمر بالمعدوم على تقدير الوجود^(٥)، كما يجب تصحيح قوطم : وكل خبر وامر ونهى ثبت والمخاطب معدوم فهو عبث وسطه^(٦).

(١) انظر صفحة ٢٨٢ من النص .

(٢) د د ٢٨٥ د .

(٣) د د ٤٢٦ د .

(٤) نفس المراجع السابق .

(٥) انظر صفحة ٢٨٦ من النص .

(٦) د د ٢٨٩ د .

ويحرص المسكلاقي على إثبات من انفصل عن شبهتهم هذه وهو :
عبد الله بن سعيد الكلبي^(١) .
عندما قال :

« كلام الباري تعالى ، في الأزل ، لم يتصف بكونه أمراً نهياً إخباراً وإنما
يتصف بذلك عند وجود المخاطبين واستجابتهم شرائط المأمورين المنيين . فيتصف
الباري فيها لا يزال بكونه خالقاً رازقاً .
غير أن المسكلاقي يرفض هذا الموقف ويصفه بالجهالة . ويرد الباحث إلى ما ذكره
من تفنيد .

ثم ينتقل بالنقد إلى مستوى الصفات عامة . أي كل صفة أزلية تتعلق بتعلقها .
مثل : العلم والقدرة والإرادة ، ويرد الباحث إلى ما سبق وذكره في ذلك .
ثم يتعرض لشبهة أخرى :

وهي تلك التي تشير إلى إجماع المسلمين قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن
كلام الله تعالى وأنه سور وآيات وحروف متقطعات وهي مسموعة مقروءة ، ولها
مفتح ومختم^(٢) وكل ما ثبت أن له مفتح ومختم فهو حادث .

ويبين المسكلاقي أن التلبس وقع في المقدمة الصغرى من الحلي الأول وهو قولهم :
« كلام الله تعالى قرآن ، والقرآن سور وآيات فكلام الله سور وآيات » ،^(٣) إذ أن
« كلام الله » لفظ مشترك يطلق على كلام الله تعالى القائم بذاته ، ويطلق على الدلالة
على كلام الله تعالى .

(١) انظر التلميح الخاص بالكلبي في نهايه هذا الكتاب .

(٢) انظر صفحة ٢٧٨ من النص .

(٣) ، ، ٢٧٩ ، ،

أى أن الدليل هنا سمي باسم المدلول . . وبالمثل لفظ « القرآن » يطلق على الدلالة تارة وعلى المدلول أخرى .

ويواصل المسكلاقي بيان عورات موقعهم فيثبت أصلهم الذى يقوم على إثبات أن كلام الله تعالى إذ خلقه كان أصواتاً ثم انفتحت، وأن المكتوب بين دفتي المصحف ليس بكلام الله تعالى .

ثم قولهم كل قارئ آت بمثل كلام الله تعالى . ثم اثبت المسكلاقي بإجماع الأمة قاطبة على أن الذى بين دفتي المصحف كلام الله تعالى . كما أثبت الآية الكريمة التى تؤكد أنه لا يمكن الاثنان بمثله وهى قوله تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن . لا يأتون بمثله » . [٨٨ : ١٧] . وبين كيف أن ابا على الجبائي قد قال بما هو جحد للضرورة مثل :
« أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتاً ، ولا ترى عند ثبوت الأسطر الخ (١) » .

وبهذا يبعد تأثير أغاليط المعتزلة وبالذات الجبائي عن الأذهان .
ثم يتعرض لشبهة أخرى وهى تلك التى تقوم على أن القرآن كلام الله تعالى وأنه معجزة للرسول عليه السلام والآية على صدقه . والمعجزة لا تكون فعلاً خارقاً للعادة واقعا على تحدى النبي .

وأنه يستحيل أن يكون القديم معجزاً إذ لا اختصاص للصفة الأزلية بالمتحدثين . كما لو جاز أن يكون الكلام معجزاً لجاز أن يكون العلم معجزاً (٢) .

ويرد المسكلاقي على الشبهة ببيان موقع التلييس وهو فى المقدمة الصغرى من

(١) انظر صفحة ٢٨٠ من النص .

(٢) د د ٢٨١ من النص .

الحمل الأول أى عندما أنهى إلى أن كلام الله معجزة بناء على ما سبق وأثبتته وهو أن القرآن معجزة للرسول عليه السلام .

ويبين أن الأصل في التلييس هو أن «الكلام» و «القرآن» لفظ يطلق على الدلالة والمدلول أى أن كلامها لفظ مشترك .

كما يرد على من يبنى على مفهوم اللفظ المشترك أن يكون في الوجود قرآنان . فيذكر أن ما أستجوه غير لازم عما سبقه ، لأن المدلول هو كلام الله تعالى القديم وبالتالي فالقرآن المعجزة واحد^(١) .

ويقف عند شبهة أخرى وهى : — هل كلام الله واحد أم يتعدد بتعدد أنواع الكلام ؟.

وأثبت الآراء في هذا وهى أن منهم من قال إن كلامه واحد وهو مع ذلك أمر ونهى وخبر ومنهم من قال إنه واحد وهو في الحقيقة راجع إلى الخبر ومنهم من قال إن كلامه تعالى وتقدس يتعدد بتعدد أنواع الكلام .

ويرجح المسكياتي القسم الأخير أى أنه هو المختار عنده^(٢) مع بيان مبررات هذا الترجيح وهى أن الكلام جنس والأمر والنهى والخبر أنواع . ولما كان الجنس ليس له وجود بالفعل وإنما وجوده بالقوة والأنواع هى التى تمثل الموجود بالفعل . كانت الأنواع متعددة . تماماً كما نقول : باستحالة وجود حيوان واحد بالفعل يكون انساناً وأسدأ وفرساً^(٣) ، نقول : باستحالة وجود كلام واحد بالفعل يسكون أمراً نهياً خبراً . ثم يبين أنه لا ينكر إثبات أوصاف نفسية لذات واحدة مثل التحيز وقبول الأعراض وإنما ينكر إثبات حقائق مختلفة وأوصاف متباينة لذات واحدة ومن المعلوم على الضرورة أن الأمر والنهى مختلفان على

(١) أنظر صفحة ٢٨٠ من النص .

(٢) د د ٢٨١ د

(٣) د د ٢٨٣ د

— ١٦٤ —

الحقيقة بالحد^(١) .

كما يثبت أن الكلام لا يرجح فقط إلى الخبر ردأ على من يدعى ذلك ، وينتهي إلى
أن كلام البارى تعالى يتعدد بتعدد أنواع الكلام^(٢) .

(١) انظر صفحة ٢٨٤ من النص .

(٢) د د ٢٨٥ د د

باب القول في إرادة الكائنات

يبدأ المسكلاقي هذا الباب بإثبات مذهب أهل الحق . فيبين أنهم يرون ، أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ولا تختص مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرا وشرها نفعا وضرها^(١) .

ومن الأشعرية من امتنع عن إطلاق ذلك على الكفر مثلا ، وما اختلفوا في إطلاقه : الرضى والمحبة وقد تحزب فيه الأشعرية حزينين الأول يرى أن المحبة والرضى بمعنى الإرادة فإن تعلقت بنعمة ينالها عبد ، فإنها محبة وإن تعلقت بنعمة لاتنال عبداً سميت شخطا^(٢) . والثاني . يرى أن المحبة والرضى . يعبر بهما عن أنعام الله تعالى وهما من صفات أفعاله . ويبين المسكلاقي أن المقصود بالمحبة الإينعام من قبله تعالى لأنه يستحيل أن يميل أو يمال إليه .

هذا ما ذهب إليه أهل الحق .

أما الفلاسفة فقد بينوا أن النظام في العالم يتجه إلى الخير ، لأن الخير يتم به وجود كل شيء . والخير عندهم هو الغاية الأزلية ، وأصبح الوجود لديهم والعدم شر . والباري تعالى مريد للخير إرادة بالذات أي هو مصدر الخيرات والشر عندهم بالعرض ، والأمور في العالم تنقسم إلى خير مطلق ، وشر مطلق وإلى خير ممتزج بشر . ثم الممتزج عندهم : إما أنه غلبة الخير ؛ أو غلبة الشر أو المساواة .

(١) أنظر ص ٢١٨ من النص .

(٢) نفس المرجع السابق .

ثم يلاحظ المسكلاتى أن كلام الفلاسفة متعثر فى هذه المسألة ؛ لأنهم أثبتوا ذاتا بسيطة واحدة من جميع الجهات ، نفوا كونه مريداً ؛ ويضم إليهم المسكلاتى الكعبى والنجار من المعتزلة لأنهما نفيا أيضاً كونه مريداً .

ثم يشير إلى رأى الفلاسفة فى أن العالم متوجه إلى الخير ؛ لأنه صادر عن أصل خير . وهذه هى : الغاية الأزلية ، والإرادة السرمدية ، وقد أثبت المسكلاتى أن هذا تليس وتليس (١) .

ثم يشرع فى الرد عليهم فيقول إنه لا ينازعهم فى أن العالم متوجه إلى الخير ، ولكنه يختلف معهم فى أنه من اختصاص إرادة البارى ، ويبين أن هذا لا يطرد على جميع ما وجد من شر .

ويؤكد المسكلاتى إرادة الله التى فوق إرادة البشر . ثم تعرض لآراء المعتزلة التى نقول د بأن الأمر بالشئ يتضمن كونه مراداً للأمر ، (٢) لأنه يستحيل أن يأمر الأمر بما يكره . وكذلك النهى عن الشئ . غير أن المسكلاتى يبين بأشلة متعددة أنه كثيراً ما يأمر الأمر بما لا يريد وأثبت استشهاد الأشعرية بقصة إبراهيم عليه السلام (٣) . فهذه القصة تبين أنه أمر عليه السلام بذبح ابنه ولم يرد ذلك منه ، وقد فسر المعتزلة القصة بأسلوب يتفق وأصولهم وهو أن البارى تعالى أراد الذبح ، ولم يقع مراده . فيرد عليه المسكلاتى مبيناً أنه قد حدث نسخ أى رفع ، وهم لا يرون ذلك . وبهذا يتبين سقوط الاستدلال بقصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام ، على أن المأمور به يجب ألا يكون مراداً للأمر .

ثم ينتقل إلى شبهة أخرى لهم فى هذه المسألة وهى أنهم رأوا أن مريد الخير

(١) انظر صفحة ٢٨٩ من النص .

(٢) د د ٢٩٢ د .

(٣) د د ٢٩٥ د .

خير ، ومريد الشر شرير ، ويسكون البارئ تعالى موصوفا بالخيرية والشرية والعدل والظلم . . . الخ

ويدفع المسكلات في هذه الشبهة أولا بذكر الآية الكريمة : —

« وما الله يريد ظلماً للعباد » ، [٤٠ : ٣١] .

ثم يبين لهم موضع النزاع في لزوم التالى للمقدم . ويرفض القول بأن كل مريد للشر شرير ونزل مريد للخير خير . ثم لا يلزم طرده في الغائب ، وبهذا يتبين سقوط قول المعتزلة . ثم يفرد فصلاً لإثبات ما استدلل به المعتزلة من ظواهر الكتاب والانفصال عنها ويدكر المسكلات في سبع آيات أوردوها لبيان إرادته تعالى للظلم . . . الخ (١) .

ثم يرد على استشهادهم هذا بضرورة التفسير السليم بقول على الأصول المتفق عليها بين أهل العلم .

ويستمر في الاستشهاد بالآيات التي أساء المعتزلة استعمالها لحملوها إلى غير ما تدل عليه . وينبه المسكلات إلى ضرورة الاسترشاد بما قدمه من تنبيهات وأصول من أجل البعد عن السير وراء ما ادعاه المعتزلة (٢) .

(١) انظر صفحة ٢٩٨ من النص .

(٢) د صفحة ٣٠١ من النص .

باب القول في التحسين والتقبيح

وبيان أنه لا يجب على الله تعالى وتقدس شيء من العقل

ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع

يسجل المكلاقي ، على عادته ، رأى الأشعرية في مستهل الفصل ؛ فيثبت أن العقل عند الأشعرية لا يدل على حسن شيء ، ولا على قبحه في حكم التكليف ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع ، وأن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنة ولا قبيحة ، بحيث لو أقدم عليها مقدم ، أو أحجم عنها محجم ، استوجب على الله ثوابا أو عقابا . ويصرح المكلاقي بأن هذا هو مذهبه . إذ يقول وهو المختار عندنا ، (١) .

ثم أثبت من خرج عن هذا المذهب . وهم المعتزلة والخوارج والكرامية والبراهمة والتنويه والتناسخية : الذين رأوا أن العقل يدرك به حسن الأفعال ..

ثم يبين أن المعتزلة قد قسموا أفعال العباد إلى قسمين :

فمنها ما لا يعلم حسنه ولا قبحه إلا من جهة الشرع (٢) .
ومنها ما يعلم بالعقل .

وأن الأولى تضم تفاصيل الشريعة في المأمورات والمنهيات والثانية ما يعلم

(١) انظر صفحة ٣٠٢ من النص .

(٢) د د ٣٠٣ من النص .

حسنه وقبحه بضرورة العقل، ومنها ما يعلم بنظر العقل ثم ينبه المسكلاقي إلى ضرورة معرفة الاصطلاح في الحسن والقبح .
لأنهما من الألفاظ المشتركة^(١) .

ويشرع في بيان أبعاد اللفظين من أجل إبراز موارد هذين النقيضين .
فيذكر لهما عدة معاني :

الأول : أن الحسن يراد به اعتدال الخلق وتركيب الأجسام على هيئة مخصوصة في العادة والقبح ضد ذلك .

والثاني : أن الحسن يدل على ما تميل إليه النفوس من اللذات .
والقبح ضد ذلك .

والثالث : أن الحسن يطلق على كل ما لفاعله أن يفعله، ويلزم عن ذلك، أن أفعال الباري كلها حسنة، سواء وافقت الغرض أو خالفته .
ويكون المباح بهذا الاعتبار أيضا حسنا .

ويلاحظ أنه لم يشر إلى القبح وإن كان من الجائز أن يقال إنه ضد ذلك طبقا لقاعدته الأولى التي أطلقها وهي : أنه تناول النقيضين .

والرابع : ويطلق الحسن على كل ما وافق غرض الفاعل . والقبح ضد ذلك وما بين الإثنين عتب ويحرص المسكلاقي على بيان أنه يلزم عن هذا الإصطلاح أن يتصف الشيء الواحد بالحسن والقبح، بالإضافة إلى شخصين. كما يلزم على مساق ذلك أن تتصف أفعال الباري تعالى بالقبح إذا خالفت الغرض^(٢) .

والخامس : أن يطلق الحسن على كل فعل لنا الشاء شرعا على فاعله .
والقبح كل فعل لنا الذم شرعا على فاعله .

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) انظر صفحتي ٣٠٤ ، ٣٠٥ من النص .

فهي كلها معاني للفظي «حسن» وقبح .

ثم يشير إلى رأى بعض الخصوم وهو : « أن الحسن والقبح أوصاف ذاتية للحسن والقبح معلومة على الضرورة في بعض الأشياء » (٨) .

وهنا ينبه المسكلاقي بقوة إلى أن إدعاء الضرورة فيما ذكره أمر غير سليم (٩) . ويقدم مثالا من المنطق أو البديهيات العقلية وآخر من مجال الأخلاق . مثل « الاثنين أكثر من واحد » ، و « الكذب يستحق المقدم على العقاب » ، فلا يتوقف أى عاقل في الأول ويتوقف في الثاني ، أى أن الضرورة العقلية لا توجد فيما ينتمى إلى مجال التقييم مبينا أنه طالما يوجد خلاف ، فلا يسوع اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع في مداركها .

وعندما يعترضون على ذلك بأن هناك اضطراب إلى المعرفة في هذا المجال ، رغم ما يظنونه من أن المستند هو السمع (١٠) .

فيرد عليهم المسكلاقي بتحسين ما قبحوه ؛ فيقول إن ما يرون فيه العلم الضروري أى المعتزلة ليس فيه أكثر من فرض (١١) .

وينتهى بذلك إلى إثبات بطلان دعوى الضرورة ، التي قال بها المعتزلة . ثم يشير إلى شبهة أخرى لهم مع اتفاقهم على دعوى الضرورة في التحسين والتقييح وهي ادعائهم أن التنازع في مسألة بين النفي والإثبات قبل ورود الشرع يرجع إلى العقل « وما حسن في العقل ، حسن في الحكمة الإلهية ، وما حسن في الحكمة الإلهية ، وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف » (١٢) ثم يضيفون : « فلا يجب على الله تعالى

(١) انظر صفحة ٣٠٤ من النص

(٢) « ٣٠٥ «

(٣) « ٣٠٦ »

(٤) « ٣٠٧ »

(٥) « ٣٠٨ »

تكليفاً ، ولكن يجب عليه من حيث الحكمة تقريراً وتديراً .^(١) ويرد عليهم فيبين لهم أن النزاع في تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى ، أى فى أن يقع الكلام فى حق الله سبحانه وتعالى . لأن ثواب وعقاب الله على الفعل أمر لا يعلمه الآدمى : لأنه لم يخبر عنه مخبر صادق ولا دل عليه دليل عقلى . ففعل الله تعالى ، لا يقاس على فعل العباد ؛ فكثيراً ما يقبح العبد أفعالا ، لا يقبحها الله . ثم سبب التنازع فى مسألة عقلية قبل ورود الشرع يرجع إلى جهل أحد المتنازعين وعلم الآخر فوقعها لا يستوجب تمحاذب الكلام على الله تعالى ثواباً أو عقاباً . ثم يبين أن التنازع مخاطرة قد تنتهى إلى العلم أو إلى الخطأ ، والعلم محمود والجهل مذموم فلا تحسبن ولا تقبيح ، والمسألة مجرد تعارض . ومن هنا يثبت سقوط دليلهم فى هذه الشبهة ^(٢) .

ثم ينتقل إلى شبهة أخرى تدانى ماسبق على حد تعبيره ، وهى تلك التى يقول فيها إنه فى حالة تساوى تحقيق هدف فرد ماسواء كان الطريق هو الكذب أو الصدق . يرجع تفضيل الصدق إلى « كون الصدق حسن » بالعقل . ويبين أن الشبهة فى إثبات إثبات الصدق فى حالة التساوى ، إذ يجوز حدوث العكس ، ثم لو سلم على جهة الجدل توزعوا فى تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى وهى : كل ما يؤثر العقلاء فهو حسن عند الله .

وبهذا يبطل صحة دليلهم .

ثم ينتقل إلى تفنيد شبهة تدور حول دور كل من العقلى والشرعى فى الحكم وهى : « لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددنا — هما إلى الأفعال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى تستنبطها من الأحوال الشرعية »^(١) .

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) انظر صفحة ٣٠٩ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

تم يستطرد فيقول :

« حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل ، ولا يمكن أن يقال :

« لِمَ ، ؟ » ، ولأنه ، إذ لا تعليل للذوات ولا صفات الأفعال التي هي عليها حتى يربط حكم ويقاس عليها أمر متنازع فيه ،^(١) . وينتهون إلى أن هذا رفع للقياس .
ويندأ تفنيده بإبراز موضع الخطأ وهو في لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل وهو « إن رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية بطلت المعانى العقلية » . فيبين لهم أنه إذا أرادوا بالمعاني العقلية مقصود الترفع فهذا غير مسلم ولا يلزم من القول بأن « الحسن والقبح من جهة العقل رفع القياس . وذلك أن القياس يقوم على ثبوت العلة من جهة النص أو المناسبة : ورفع الحسن والقبح لا يلزم عنه رفعها .

ويردنا الى كتابه « أصول الفقه » حيث يعالج القياس ويبين عدم تعارض العقل مع النقل في البحث في منهاج المصالح .

ثم يقف عند شبهة البراهمة . وكافة من لا يؤمن بالشرائع .

وهو القول الذى يقوم على أن استحسان مكارم الاخلاق ، وإفاضه النعم مما لا ينكره عاقل الاعين عناد^(٢) .

ويفند المكالاتى هذه الشبهة يبدأن أن النزاع فى المقدمة الاستثنائية من الشرطى المتصل ، وهو قولهم : « لكن العقلاء وجميع من لا يقول بالشرائع يعلون الحسن والقبح »^(٣) .

ويبين لهم أنه لا يعنى هنا ما تنفر منه النفوس أو تميل اليه الطباع ، وإن كان

(١) انظر صفحة ٣٩٠ من النص .

(٢) « ٣١٠ »

(٣) « ٢١١ »

لا ينكره ولكن يقصد ما تحسن ويقبح بالإضافة الى الله تعالى . بأن يثبت على أحدهما ويعاقب على الآخر.

والبراهمة لا يعلمون شيئاً من ذلك .

ثم يقف عند من يقول ان العقل لا يقبح ولا يحسن ، وإنما يتلقى التحسين والقبح من موارد الشرع ، وموجبات السمع ،^(١) .

فيبين أن سبب اللبس هو أن لفظي « الحسن » و « القبيح » مشتركان ، ويرد الباحث الى معاني اللفظين التي أثبتتها في البداية ويقول إن الإشكال ليس في هذا ولكن فيما يحسن ويقبح بالإضافة الى الله تعالى :
فالحسن ما أمرنا بمدح فاعله .

والقبح ما أمرنا بدم فاعله .

وهذه امور ليس للعقل البشري الحكم فيها ، فهو يقررهما من الغيبات ، فيبين ان ذلك غير معلوم بضرورة العقل ولا بدليله . فلم يبق الا ان يعلم من جهة خبر الصادق اى الرسول عليه الصلاة والسلام ؛ فهذه مسألة لا يحكم فيها العقل ولكنها في الوقت نفسه لا تلقيه ؛ لأنه يعمل في مجاله وعلى قدر ظرفه ومقدرته وما يفوقه فلا يقوى عليه ومن هنا بقي العقل الى جانب النقل ، وتكون معرفة الثواب والعقاب من امر الله . وهو ما يريد بيانه اى ليس للعبد بعد تطبيق النص ومدح او ذم الفاعل ان يتساءل .

هل يشبه الله أم يعاقبه .

ثم يستبعد الراى القائل بأن الحسن والقبح صفتان نفسيتان للحسن القبيح ، ويقدم الدليل عليه بالاستعانة بأمثلة^(٢) .

(١) انظر صفحة ٣١٢ من النص .

(٢) د د ٣١٣ د د .

ثم يعقد فصلا لبيان حقيقة القول بأن العفل يدل على وجوب واجب؛ فيرد على من يعتد وجوبا على الباري تعالى بأنه من المحال أن ينظر أن هناك توجه امر عليه؛ فإنه تعالى: الأمر اجماعا. أو أن ينظر أنه يترقب ضررا لو ترك ماوجب عليه؛ فهذا أيضا محال اجماعا وقد سبق بيان ذلك بالاتفاق في التحسين والتفسيح.

ولا يقبل سوى أن المعنى بالوجوب هو أنه تعالى يفعل حسب. تعلق الإرادة والعلم ويخطئ. إطلاق لفظ الوجوب في حق الباري تعالى. ثم يرد على من يرى واجبا على العبد من جهة العقل أنه إذا كان لا لفائدة فهو عبث، وإذا كان لفائدة فهذه الفائدة لا ترجع إلى المعبود تعالى عن الأغراض والفوائد. فيبقى أن ترجع إلى العبد. ويبين المسكلات أن هذا أيضا محال لأنه لا فائدة له في الدنيا، ولا فائدة له في الآخرة فإن الثواب تفضل من الله ويعرف بوعده وخبره.

فاذا لم يخبر عنه تعالى، فمن أين يعلم العبد أنه يثاب عليه؟

والخبر من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام (٢).

ثم يشير إلى ما يظهر من دور بالنسبة للنظر في المعجزة ويستبعد توقف النظر على العلم بوجوب النظر لتوقف الوجوب عليه وهذه كلها مواقف عقلية كانت مثارة أيام المسكلات.

ثم يتفرغ للكلام في فصل قائم بذاته عن «الصلاح والأصلح».

ويبدأ ببيان اختلاف مذاهب المعتزلة في ذلك. فيثبت أولا رأى البغداديين منهم وهو: أنه يجب على الله تعالى عن قو لهم. فعل الأصلح للعباد في دينهم ودنياهم وأنه لا يجوز في حكمته إبقاء وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل. (١) ويبين أنهم حكموا بأن

الواجب في الحكمة خلق العالم ، وخلق ما يكون قابلاً للتكليف وأثبت أنهم يرون أن كل ما يحدث للعبد فهو صلاح له : وقالوا: النار صلاح لأهل النار بل هي أصلح . ولعنة الله للفسقة أصلح إذا اخترموا قبل التوبة .

أما البصريون . فقد انكروا كل ذلك وإن كانوا قد وقعوا في الضلال مثل البغداديين واثبتوا واجبات على الله تعالى ، بالنسبة للعبد فلا يتركه هملاً . ويلطف به .

ويلاحظ المسكلاتي أن قولهم في الصلاح والأصلح واللفظ والثواب والعقاب مرتب على القول بالتحسين والتقييد وقد سبق بيان ذلك ، كما ثبت أنه ليس للمعتزلة فيما ذكره مستند عقلي ، ولادليل قاطع سمعي إلا مجرد اعتبار الغائب بالشاهد ،^(١)

ويحرص المسكلاتي على هدم هذا الاعتبار . وذلك ببيان الفرق بين الشاهد والغائب وإيراد إلزامات داحية للخصوم في دفعها ، غير أنه يعرض رأيهم في هذه النقطة بإيجاز عرضاً طيباً فيثبت أنهم قالوا : « إن أنباري تعالى حكيم باتفاق ، والحكيم لا يكلف نفساً إلا وسعها ... ولا يتحقق الوسع إلا بكال العقل والإنذار على فعل . » ثم يثبت . « ولا يتم الغرض من الفعل بثبوت الجزاء وتجزئ كل نفس بما كسبت » ،^(٢) فأصل الخلق والتكليف والجزاء صلاح .. الخ .

ويبدأ المسكلاتي دفعه لآقوالهم ببيان أن النزاع في المقدمة الكبرى . من الحلبي وهو : « كل حكيم لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وأثبت أنها دعوى عرية عن البرهان خاصة وأن الاشعرية ينازعونهم في ذلك أشد نزاع . إذ لا سند لهم فيها يقدمون فهم

(١) انظر صفحة ٣٢٠ من الفصل .

(٢) انظر صفحة ٣٢١ من النص .

(٣) انظر صفحة ٣٢٢ من النص .

يتمددون على مجرد اعتبار الغائب بالشاهد . والمفروض أن يجمعوا بينهما . وهو ما لم يفعلوه وبالتالي يسقط قولهم .

وينبئ المسكلاتي إلى أن اعتبار الغائب بالشاهد من غير جامع ينتهي إلى التجسيم بل إلى الجهالة .

ثم يذكر أمثلة لما يبدو مستقبها للعقل الإنساني ولا يكون كذلك بالنسبة لله تعالى ، من أجل بيان الفرق بين الشاهد والغائب (١) .

ثم يبدأ في بيان الإلزامات فيذكر منها :

الأول : أن النوافل من العزمات صلاح فالتجب وجوب الفرائض ؛ فإذا أجابوا بأن الله تعالى قسم الأحكام إلى الإنجاب والاستحباب وبين لهم أن هذا لا يستقيم على أصولهم . لأنهم سلموا بأن هذا صالح وما داموا قد صرحوا بالصلاح فكيف يرجعون فيه .

والثاني : خاص بأهل النار ومطالبتهم ببيان أى صلاح لهم في تقطيع جلودهم وكان من الممكن أن يسلب عقولهم .. الخ أى أنه يبين لهم أن ما ذكره لا يقوم على برهان .

والثالث : عبارة عن تساؤل عن انظار ابليس وإتهاله ، هل فيه صلاح الخلق أم فسادهم . ويبين لهم أن مذهب أهل الحق في ذلك أفضل .

والرابع : يقوم على فكرة أن ما فعل الله من صلاح لصفة حتمية على أصولهم لأبد وأن يقضى العقل على أصولهم بأنه تعالى لا يستحق الشكر لأنه يؤدي واجبا وبصفة حتمية . ويبين لهم أن الثواب في هذه الحالة ليس عوضا .

والخامس : يتعلق بالتسكليف الأصلح والاخترام قبل البلوغ والكمال ويبين أن أقوالهم في ذلك تخرج عن موجب العقل .

(١) انظر صفحة ٣٢٣ من النص .

— ١٧٧ —

والسادس : في أن الله تعالى قادر على التفضل قبل الثواب ، فأى غرض في تعريض العباد للبلوى والمشاق ؟ .

وبين لهم أن رأيهم في هذا لا يقوم على معرفة حقيقة بالدين وأصوله . — كما ثبت أنه قد أضرب عن الكلام في خلق الأعمال والآلام . . . الخ لأن ما سبق وقدمه ، فيه ما يرشد إلى الصواب في هذه الأمور أي أنه يربطها بالأصول التي قدمها (٢) . وبهذا ينتهي الكلام في الحسن والقبح عند المعتزلة وغيرهم ممن لا يلتزمون بأصول أهل الحق في هذه المسألة التي حرص المسكيات على اثباتها في مستهل الباب تأكيداً لما يجب أن يسير عليه طالب الطريق القويم .

(١) انظر من صفحة ٣٢٣ إلى ٣٢٥ من النص .

باب في الهدى والضلال والختم

والطبع وشرح الصدر والتوفيق والخذلان

وهو باب قصير يضمه المسكيات آراء المعتزلة والأشاعرة في هذه المسائل وكأنه يضع رأى الأشاعرة كرد على المعتزلة ؛ لأنه لا يرى ضرورة إلى مزيد من البيان حيث أن بعض هذه المسائل لا يعدو الكلام فيه إطلاق لفظ ومنع لفظ فلا معنى للاطناب فيه .

أما آراء المعتزلة فقد اثبتنا بإيجاز ذا كراً أن التوفيق من الله إظهار الآيات في خلقه الدالة على وحدانيته . مع تمييز الانسان بالعقل والحواس ومع توفير الخبر المنزل بارسال الرسل عليهم السلام .

كما يثبت رأيهم في أن التوفيق عام ولا يتجدد مع كل فعل بل هو سابق على الفعل . وينبغي إضافة الخذلان إلى الله تعالى طبقاً لرأيهم .

وأما الأشعرية فرأيهم أن التوفيق والخذلان ينسبان إلى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة .

فالتوفيق خلق القدرة الخاصة على الطاعة ، والخذلان خلق القدرة الخاصة على المعصية .

ثم يذكر أن التوفيق والخذلان والختم والطبع وشرح الصدر والهدى والضلال

كلها تنسب إلى الله تعالى . ويضع لذلك شرطا وهو أن يكون أحق الاسمين به حسن المسميين .

ويشير إلى أن المتكلمين قد اكبثوا الكلام في ذلك . وأن الأوفق عدم الإطناب فيه كما أشرنا (١) .

باب القول فى إثبات النبوات وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام

يثبت المسكلاقي فى مستهل هذا الباب أن الفلاسفة لم يثبتوا النبوة ولم ينفوها ؛ ذلك لأن أصولهم تؤدي إلى عدم إثارتها ، وبوجه أصح إلى إنكارها . ويشير إلى مادعاهم إلى ذلك من أصولهم وقواعدهم ، منها : أن البارئ تعالى لا يعلم الجزئيات وهو ما بينه من قبل ، وإنكارهم لانخراق العادات واعتقادهم أن ذلك إرتباط عقلى ، وقد رأى بعض المتأخرين منهم إمكان ظهور ماسمونه بخرق العادات أى معجزة فى أمور ثلاثه هى : القوة المتخيلة ، والقوة العقلية ، والقوة النفسية عندما تقوى كل منها وتصل إلى مستوى يفوق قوى البشر ^(١) .

ويقر المسكلاقي بكل ما صرح به الفلاسفة فى هذا الصدد من خوارق العادات ولكن يخالفهم طبعاً فى أنهم لم يصدقوا فى قلب العصاة شعباناً وإحياء الموتى وغير ذلك من آيات الأنبياء . الوارد ذكرها فى النصوص المنزلة .

ثم يتعرض لرأى البراهمة والصابئة الذين يرون استحالة النبوات عقلاً . وكذلك إلى قول المعتزلة وجماعة من الشيعة ، ممن يقولون بوجوب وجود النبوات ثم الأشعرية الذين يقولون بجواز وجودها عقلاً ، ووقوعها فى الوجود عياناً ^(٢) .

(١) انظر صفحة ٢٣٠ إلى ٢٣٢ من النص .

(٢) انظر صفحة ٥١٩ من النص .

وما أن ينتهى من ذلك حتى يشرع فى نقد آراء الفلاسفة فيشير أولاً إلى مفهوم السببية الواقعة بحكم وجود العلاقات الثابتة فى الكون . ثم يثبت إمكان أو جواز عدم وقوع هذه السببية أو هذا الإقتران وهو ما ينكره الفلاسفة^(١) . ويشرح ذلك بأمثلة متعددة مثل : انقلاب القطن رماداً محترقا دون ملاقات النار ، وأن الفاعل لذلك هو الله وإن الفلاسفة يثبتون الفاعل .

ولكنهم يختلفون فيه من ناحية اعترافهم بأنه قريب أو بعيد ، هو الفلك أم هو ماسماه بواهب الصورة^(٢) .

ويتعرض لناقشة الأقوال المختلفة التى اثيرت حول السبب والمسبب والفاعل مبينا مواضع النزاع فى المقدمات وما يترتب عليها وكيف إذا لم يعترف الخصم بالسببية أو الحتمية المشاهدة المرئية يمكن أن ينقلب الجبل ذهابا ، والتراب مسكا الخ أو أن يجب بـ « لا أدري » . . لأن فى عدم الاعتراف بذلك جحد لضرورات مرئية مشاهدة .

ثم يتعرض لبعض شبه أخرى للفلاسفة حول استحالة ثبوت العلم بعدم الوقوع ومن أدلتهم على ذلك أن العلم المخلوق فينا إنما هو شيء تابع لطبيعة الموجود ، أن الصدق هو ما يعتقد فى الشيء أنه على الحال التى هو عليها فى الوجود ، وهى ما يعبر عنها المتكلمون بلغة « العادة » ، التى يعبر عنها الفلاسفة بالطبيعة والعلم بوجود تلك الطبيعة هو الذى يوجب أحد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بما هو : إما علم متقدم عليها وهو العلم الذى هى معلولة منه وهو العلم القديم ، أو العلم التابع لها وهو العلم الحادث . ويتناول المسكلات فى بيان موطن النزاع فيبين لأنها فى قولهم : — « من قبل أنفسها » ، أو من قبل الفاعل أو من قبل الأمرين^(٣) ، ويثبت أنه

(١) انظر صفحة ٣٣٢ من النص .

(٢) انظر صفحة ٣٣٣ من النص .

(٣) انظر صفحة ٣٣٧ من النص .

إذا كانت من قبل الفاعل فهي راجعة إلى علمه تعالى وإرادته ، وهي « المعين » بقول المتكلمين . فقد أجرى الله العادة بأن التمر لا يكون إلا من نخيل الخ^(١) .

وبهذا يقضى على دليلهم .

ثم يرد على سؤالهم : ما المحال لديه؟ فيثبت أن المحال هو غير المقدور عليه والمحال لإثبات الشيء مع نفيه^(٢) ويذكر أمثلة : الجمع بين السواد والبياض في محل واحد الخ . وتعدد الأمثلة — ويستشهد المسكلاقي بالآيات الكريمة ، ليبين قدرة الله على الخلق والايجاد . بالصورة التي يراها تعالى ويريدها^(٣) والتي يصح ألا يكون للإنسان متوقفا لها لعدم تبينه لها ، ولتقديره أن الله قادر على قلب العادة . وبهذا يثبت جواز دناخراق العوائد ، وهو ما يعتمد عليه في اثبات النبوة .

وما أن ينتهى من هذا حتى يشرع في دحض شبه منكرى النبوات ويفرد لذلك فصلا .

فصل : يعرض في هذا الفصل رأى منكرى النبوة^(٤) الذى يعتمد على اقتران الفعل بما هو خارق للعادة ، أى أنه يقوم على ما يبدو من جهة الحسيات مخالفا للعادة . وقد تبين المسكلاقي في كلامهم شبهتين تتركب كل منهما من أقيسة ، وبرز موضع النزاع في كل^(٥) مبينا أن ما لا يتلقى بالقبول هو مادلت العقول على استحالة كما يحرص على ربط الكلام في هذا الفصل بالكلام في الفصل التالى وهو في شرائط المعجزة .

(١) انظر صفحة ٣٣٨ من النص .

(٢) انظر صفحة ٣٣٩ — ٣٤٠ من النص .

(٣) د صفحة ٣٤١ — ٣٤٢ من النص .

(٤) انظر صفحة ٣٤٣ من النص .

(٥) د د ٣٤٥ — ٣٤٦ من النص

فصل فى شرائط المعجزة وفى الوجه الذى تدل فيه المعجزة على صدق النبوة^(١)

يبدأ الفصل ببيان أنه يجوز أن تسمى الآية معجزة على سبيل التوسع ، لأن الرب تعالى هو معجز الخلائق .

ثم يبين أنها سميت معجزة لكونها سبباً فى ظهور إمتناع المعارضة على الخلائق ويشير إلى أنه للمعجزة أوصاف ، هى : —

أنها فعل لله تعالى ، ولا يجوز أن تكون صفة قديمة ، ويجب أن تنزل منزلة قوله تعالى لمدعى النبوة : « صدقت » ، ولا يجب أن تتقدم المعجزة على الدعوى .
ثم أشار إلى رأى المتكلمين فى وجه دلالة المعجزة .

باب القول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

يبين المكلف أن منكرى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، طائفتان :- إحداهما تستند إلى إنكار النسخ ، والثانية تتمسك بالمعاصرة في آياته ومعجزاته .
ويقف عند أقوال كل طائفة ، ويبدأ بالكلام في النسخ الذي يرى أنه يجب إثبات النسخ على الجملة ، على أي وجه قدر ، (١) وإن كان يحرص على إثبات آراء المتكلمين فيه ، من أمثال الطبري وأبي إسحق الاستاذ ، والقاضي الباقلاني ومعه معظم الأشعرية (٢)

فصل

ثم يخصص فصلاً (٣) لبيان حقيقة النسخ والمنسوخ توضيحاً للمعنى والنسخ ، في الشرح . فيشير إلى معاني «النسخ» و «المنسوخ» ، و «المنسوخ عنه» فيبين أن النسخ يطلق على ثلاثة معان : أظهرها أن يراد به القديم سبحانه وتعالى ، لأنه النسخ للشرائع ، وقد يطلق على الخطاب بعينه ، وقد يطلق على الحكم النسخ مجازاً .

أما المنسوخ فقد يطلق على نفس الآية والخبر .
وأما المنسوخ عنه ، فهو «العبد المكلف»

(٢) انظر صفحة ٢٥٩ من النص .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر صفحة ٣٦٠ من النص .

وأما أن ينتهى من ذلك حتى يشرع فى إثباته على منكريه من اليهود . فيرد على من نفى النسخ « عقلا » ، كما يرد على من أثبت أن النسخ جائز عقلا وممتنع شرعا مفعما كل فريق بالأدلة التى تقضى على رأيه .

فصل : فى معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ^(١)

يبدأ المسكلات فى هذا الفصل بإثبات رأى أهل الحق ، وهو أن الدليل على صدق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، الكتاب الذى جاء به « هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان » ثم يتعرض للدليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذى أظهر القرآن وأن القرآن لم يختلف من بعده ، فيثبت أن الأمر الأول معروف ومنقول على التواتر ، ويشير بالنسبة للثانى إلى أن الله سبحانه وتعالى قد قال بأنه هو الحافظ للقرآن بقدرته جلا وعلا . ثم يتعرض لأوجه الإعجاز فى القرآن . مبينا معنى الفصاحة والجزالة والبلاغة ^(٢) وان الاختلاف فى أوجه الإعجاز لا يوهن وجه الإعجاز ^(٣) .

فصل . (٤)

ثم يختص فصلا قصيرا فى التنبيه إلى بيان القهر المعجز منه . ويثبت أن أقل ما يقع به الإعجاز : سورة .

وبهذا ينهى الكلام فى معجزات النبي عليه الصلاة والسلام .

فصل فى وجود عصمة الأنبياء . ، عليهم الصلاة والسلام .

يستهل هذا الفصل بإثبات أنه يجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة . ثم

(١) انظر صفحة ٣٦٥ من النص .

(٢) انظر صفحة ٣٦٧ ، ٣٦٨ من النص .

(٣) انظر صفحة ٣٦٩ من النص .

(٣) انظر صفحة ٣٧٢ من النص .

(٤) نفس المرجع السابق .

يشير إلى أنه يجب أيضاً عصمتهم عن الكبائر ، وأما الصغائر فيشير إلى أنه لم يقم عنده « قاطع » سمعى على نفيها ، ولا على اثباتها ، فالمسألة من المجتهدات ، غير أنه يرجع فيغلب على الظن عصمة الأنبياء عليهم السلام من الصغائر أيضاً ويصرح في نهاية الفصل بأنه يستحيل اتصافه تعالى بالخلف ، وهذا يؤكد عصمة الأنبياء .

فصل في التهمة والرزق ^(١) :

يعرض في هذا الفصل رأى الاشعرية في الرزق وهو : « كل ما انتفع به منتفع » ^(٢) ثم يثبت رأى المعتزلة ، الذى هو : الرزق هو الملك ، فرزق كل موجود هو ملكه ، ويتبين للمباحث أن التعريف الأول يعطى القدرة لله ويرد كل ما ينتفع به الفرد إلى الرزق ، بينما الثانى يرجع إلى مفهوم عقلى هو « الملكية » ويحد الرزق بأنه ما يملكه المنتفع . ويحرص المسكلاقي على بيان سوء موقف المعتزلة ويدحض أقوالهم وينتهى إلى صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك .

فصل في الآجال ^(٣) : يبين المسكلاقي في مستهل هذا الفصل أن المقصود بالآجال الأوقات ثم يثبت أن الأرزاق مقدره على الآجال ، والآجال مقدره عليها . وأن لكل حادث من الآجال والأرزاق نهاية ويناقش (القتل) ويذكر أن من يقتل فقد مات بأجله . كما يشرح المكتوب في اللوح المحفوظ ويقول ان له حكمان : حكم مطلق بالرزق والآجال وحكم مقيد بشرط إن فعل كذا يزداد رزقه وأجله وان فعل كذا نقص من رزقه وأجله . ^(٤)

(١) انظر صفحة ٣٧٦ من النص .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر صفحة ٣٧٨ من النص

(٥) انظر صفحة ٣٧٩ من النص .

باب فى جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع^(١)

منها عذاب القبر ووقوعه معلوم من جهة السمع .

فصل فى الاعادة :

ونراه يشير الى أن الفلاسفة لا يتعرضون لهذه المسألة لا بالنفى ولا بالاثبات ؛ بل يثبت أن الفلاسفة يهتمون بما يتصل بالآخلاق ويحسنها مثل : القرايين ، والصلوات والأدعية^(١)

فصل فى الخوض والشفاعة والصراط والميزان^(٢)

يثبت الخوض والشفاعة والصراط المستقيم التى تؤكدها الآثار . ويرفض قول المعتزلة الذين يقولون إن الشفاعة للمطيعين .

(١) انظر صفحة ٣٧٩ من النص

(٢) انظر صفحة ٣٨٠ من النص .

(٣) انظر ٣٨١ من النص .

(٤) نفس المرجع السابق .

(٥) انظر صفحة ٣٨٥ من النص .

باب في الأسماء والأحكام والثواب والعقاب^(١)

يشير فيه الى حقيقة الإيمان ، وآراء أهل الفرق فيه وخاصة المعتزلة والخوارج والمرجئة ، وذهب الى أن الإيمان هو التصديق .

فصل

يتعرض المكلاقي في هذا الفصل الى رأى المعتزلة والخوارج بالنسبة لمن قارف ذنباً ولم يوفق الى التوبة؛ كما يشير الى رأى المعتزلة في (الوعد والوعيد) وبين أهمية الانفصال عن جميع ما تمسكوا به وينهى الفصل بإثبات أن كل ما ذكره تحكم لا محصل له .^(٥) وبنهاية هذا الفصل ينتهى الكتاب . وكأنه قد أراد أن يختم ببيان فساد آراء الخصوم خاصة المعتزلة منهم حيث نجد في آخر فقرة من فقراته الكتاب دحضا لرأى من آراء ابى على الجبائى وابنه عبد السلام . فيا يتعلق بأن الزلات تحيط الطاعات .

ولهذا تبين كيف أن المكلاقي قد حرص على تناول آراء الخصوم من فلاسفة وأهل فرق كلامية ، من أجل بيان ما فيها من فساد لإبراز حقيقة مسائل علم الأصول وكيف أقام تنفيذه لآراء الخصوم على تحليل أقوالهم وردّها الى اقيسة منطقية حتى يظهر الخلل في انبنيهم التي لا تطابق لا الواقع ولا العقل خاصة فى أهم مسألة تناولها فى كتابة هذا وهى مسألة قدم العالم .

(١) انظر صفحة ٣٨٧ من النص

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) انظر صفحة ٣٩٠ من النص .

(٤) انظر ٣٩٦ من النص .

التحقيق

إنه لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ، مخطوط من نسخة وحيدة ضمن مجموعة برقم ١٥٨٩ بخزانة قرويين^(١) بفاس .

وتسكون المجموعة من مصنفين لاغير :

الأول : هو الكتاب الذي بين أيدينا ، والثاني : هو كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي .

وتشتمل المجموعة على ١٣٠ لوحة وجه وظهر ، أو ٢٦١ صفحة .

وترقيم^(٢) الصفحات بالرصاص ومسجل حديثاً ، أما الترقيم على أساس اللوحات فلا يجده القارىء إلا في ثلاثة أماكن من المجموعة .

(١) خزانة قرويين هي الخزانة الملحقة بجامعة قرويين وقد انشئت من أكثر من ألف عام بمدينة فاس ، وكانت منار علم ودين لكل من جاء لطلب العلم فيها ، وتحتوى حالياً على ذخائر نفيسة من التراث الاسلامي في شتى العلوم : من تفسير وحديث وفقه وأصوله ، وكلام وتاريخ وأدب ولغة . وحساب ورياضيات وكيمياء وغير هذا وذلك من العلوم العربية التي كانت قد انتشرت في البلدان الاسلامية خاصة .

(٢) إن الأرقام المستعملة في المغرب حالياً هي التي تسمى بالأرقام العربية وهي المستعملة عند شعوب أوروبا بعد الأرقام الرومانية Chiffres Romains ورسمها وهو الرسم المعروف : 1 ، 2 ، 3 أما الرومانية فهي 1 ، II ، III ، IV الخ وتعتبر الأرقام المستعملة في المشرق العربي حالياً هي : الهندية .

~ ١٩٠ ~

(١) عند نهاية الكتاب الأول وهو د لباب العقول ... ، حيث سجل بالمنداد
الأكحل رقم ٧٥ في الركن الأيمن من أعلى ظهر اللوحة، وهو ما يوازي صفحة ١٥٢
حيث يتم الكتاب .

(ب) عند بداية الكتاب الثاني وهو د الاقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي حيث
سجل بالمنداد الأكحل أيضا رقم ٧٦ في الركن الأيسر من أعلى ل ٧٦ وهو ما يقابل
صفحة ١٥٣ .

(ج) عند نهاية الكتاب الثاني ، حيث نهاية المجموعة ، فيقع القارىء على رقم
١٣٠ بالمنداد الأكحل أيضا، في الركن الأيمن من ظهر اللوحة الأخيرة . بعد انتهاء
الكتاب قرب نهاية ل ١٣٠ و ، وهو ما يقابل صفحة ٢٦١ حيث نهاية الكتاب
الثاني وكذلك نهاية المجموعة .

وأوراق المجموعة بها تآكل ، يكثر في أعلى بعض اللوحات ، فيطمس بعض
الكلمات أو أجزاء من بعضها .

كما يظهر في أماكن أخرى وخاصة في الأطراف الجانبية والسفلى : منها
مثال ذلك ، التآكل الذي يرحف إلى الكتابة أسفل صفحة ١٦٧ ويتزايد حتى
يبلغ مداه أسفل صفحة ١٨٧ ثم يتضاءل في صفحة ٢١٧ بعد أن اتخذ اتجاهها إلى
أعلى صفحة ٢٠١ .

والأوراق بصفة عامة مازالت متماسكة فيما عدا أطراف البعض منها وقد مال
لونها إلى الإصفرار ، وليس لذلك تأثير على وضوح الكتابة . فيها .

ومسطرتها ٢٤ × ١٨ .

والخط مغربي متأخر عن القرن السابع الهجرى .

ويبدو أن المجموعة ليست بخط يد ناسخ واحد ، فقد ظهر اختلاف في نبرات
الحروف بالنسبة لما بين صفحتي ١ و ٤ وما بعد ذلك . كما ظهر تنسيق للمعرض في

في صفحة ٤٠ ولم يكن من قبل وهو لإحاطة الكلام بإطار من المداد الأحمر. وإن كان لم يظهر اختلاف في نبرات الحروف بين ما هو وارد داخل إطار احمر، وما قبل ذلك ابتداء من صفحة ٤١، ويصح أن يرجع هذا الاختلاف الملاحظ في الخط الخ. إلى اختلاف القلم المستعمل في الكتابة، الذي كان غليظا بعض الشيء فيما قبل صفحة ٤١ ثم صار دقيقا.

فإذا كان هناك أكثر من ناسخ فيها إثنان، وإن لم يظهر ذلك في نهاية كل من المخطوطين حيث الإشارة إلى ناسخ واحد هو :

الحاج بن سعيد بن محمد بن أحمد بن الحاج التليساني ثم البيدرى^(١).
وأغلب الظن أن هذا لإسم الناسخ للقدر الأكبر من المجموعة أى من صفحة ٤١ إلى النهاية بصفحة ٢٦١ أما ناسخ الصفحات ما بين ١، ٤٠ فقد أغفل اسمه.

وقد أشار الناسخ إلى أن الأصل الذى نسخ عنه الكتاب الأول من المجموعة وهو دلباب العقول...، قديم جداً^(٢). وكأنه بهذا يود الاعتذار عن بعض البياض الوارد في أماكن متفرقة من بعض الصفحات وهو عن العموم لا يضر بسياق المعنى. إذ من الميسر تخمينه وملؤه بما يتفق والمعنى. وذلك بالاستعانة بالمصادر التى أخذ عنها الكلام الوارد به البياض سواء كانت هذه المصادر من كلامه في أماكن أخرى من نفس المخطوط أو من كلام آخرين سابقين عليه أو معاصرين له.
أما تاريخ النسخ فقد ورد في آخر الكتاب الأول ما يلى :

وانتهى الكتاب فى السابع عشر من ذى القعدة عام ١١٤٨ من أصل عتيق فيه

(١) انظر ل ١٣٠ و من المجموعة أى صفحة ٢٦١ وهو آخرها.

(٢) د ل ٧٥ و من المجموعة أى صفحة ١٥٢ منها و صفحة ٣٩٧ من النسخة

التي بين ايدينا .

محو لبعض كلماته ، تركت له بياضا ، قال كاتبه انتهى في جمادى الاولى
مسنة ٣٢٠٠٠ (١) .

وهذا ما ورد في آخر كتاب «لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول
وهو الكتاب الذى بين أيدينا .

ويلاحظ الفاحص للمخطوط . أن تاريخ النسخ القديم قد طمس منه مقدار
رقمين ، أو رقم واحد والآخر حرف ه إشارة إلى التاريخ الهجرى .
ولم يأميل إلى الفرض الثانى لسببين .

(١) أن بواق الرقم المطموس وهى عبارة عن نصف دائرة هكذا : (ـ) يرجع
أن تكون بقية رقم سنة (٦) الجزء الاسفل منه وقد سبق أن أشرنا (٢) إلى أن المستعمل
بالمغرب هو الأرقام بشكلها الوارد فى التراث لأوروبى حاليا ، وهى « الأرقام
العربية » .

(ب) أن تاريخ النسخ للنسخة المنقول عنها . يصبح ٦٣٢ هـ أى بعد وفاة مؤلفه بست
سنوات . وهذا تاريخ قريب جداً من حياة المصنف ويعيد عن سنة نسخ المخطوط
الذى بين أيدينا ، ويكون بذلك مطابقا لما ورد على لسان ناسخها الذى قال :
(من أصل عتيق ...) لأن تاريخ نسخ النسخة الحالية هو :

سنة ١٤٨ هـ وهو نفس التاريخ الذى ورد فى آخر الكتاب الثانى من المجموعة
وهو (الاقتصاد فى الاعتقاد) للغزالى .
لذا قيل :

« أكمل الاقتصاد فى الاعتقاد فى الثامن من ذى الحجة الحرام عام ١١٤٨ على يد
عبيد ربة الحاج بن سعيد بن محمد بن احمد بن الحاج التليسانى ، ثم البيدرى غفر الله له

(١) المرجع السابق .

(٢) انظر هامش ٢ من صفحة ١٨٩

ولوالديه وأشياخه وأولاده ، وأحبابه وجميع المؤمنين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ، (١) .

وهذا يعني أن المجموعة قد نسخت في أشهر معدودة من عام ١١٤٨ هـ (٢) . هذا ولقد حرصت أثناء التحقيق على ضبط النص ، فأصلحت الأخطاء دون الإشارة إلى كثير منها في الهوامش ، كما ملأت البياض الوارد في النص بما يلائم سياق معنى الفقرات ، معتمدة في هذا على ما تؤدي إليه آراؤه في مسائل أخرى . وقد عرفت بأسماء الرجال والأماكن وخرجت الأحاديث النبوية الشريفة بعد التعريف بأرقام الآيات في سورها .

وحرصت على شرح الكلمات غير المألوفة، مثل البلقة (٣) مثلا وغيرها وأرجعت الأشعار إلى قصائدها . وعرفت بمعانيها :

ولما كان النص لنسخة وحيدة ، فقد أثبت الكثير من كلمات النص غير الواضحة على سبيل الترجيح مع اثبات رسمها الموارد في النص أصلا في الهامش ، حتى يتيسر للقارئ تقدير مدى صحة الاجتهاد في تخمينها وقد وضعت العبارات غير الواضحة بين قوسين أحدهما مفتوح والآخر مغلق ، مع إشارة إليها في الهامش هكذا : (١-١) .

وقد قمت بالتعليق على النص تعليقا علميا يشرح معانيه وبيان أبعاده ومدى اجتهاد المسكلاقي في تحقيق الهدف من كتابه وهو: الرد على الفلاسفة في علم الأصول اعتماداً على العقل والعقل معاً . مقدما الثقل على العقل في ضبط المسائل رغم تحليله

(١) انظر ل ١٣٠ و أو صفحة ٢٦١ وهي آخر المجموعة .

(٢) ورد رقم ٤ في المخطوط هكذا «عه» وهذا أسلوب خاص بفقهائ فاس يعرف بالقلم الفاس .

(٣) انظر ص ١٤٠ من النص .

— ١٩٤ —

للعبارات إلى قضايا منطقية محلية منفصلة ومتصلة .. الخ ، فالأما في النصية المتزلة هي
التي لها مكان الصدارة في حكمه على المسائل .

وأرجو أن أكون بهذا قد وفقت في إبراز ثراء الفكر الاسلامي واصالته في
المغرب العربي الشقيق .

والله الموفق للصواب

فوقية حسين محمود

فاس في :

رجب سنة ١٣٩٦ هـ

يونيو سنة ١٩٧٦ م

كِتَابُ الْبَابِ الْعُقُولِ

فِي الرَّدِّ عَلَى الْفَلَسَفَةِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

لِلْإِمَامِ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدٍ الْكَلَّاغِي

المتوفى سنة ٥٦٢٦ / ١٢٣٧ م

تقديم وتحقيق وتعليق

دكتورة فؤادية حسين محمود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً .
قال الفقيه العالم أبو الحجاج يوسف بن محمد بن المعز المكلاتي رحمه الله تعالى
ورضى عنه : —

الحمد لله . الحى القيوم الذى دلى لنا طرق العلوم ؛ فهدانا إلى علم التوحيد
(٢) .

ولم يجعلنا من ركن فى كفره وضلاله إلى شبهة أو إلى تقليد . فأصبحت أذهاننا
بيمين الله سارحة فى رياض التوفيق ، سابتة فى حياض التحقيق .

وعقائدنا والحمد لله سليمة من دعاوى كل بدعى (٣) وزنديق (٤) .
لا نقول : بقدم الحوادث ، ولا نقبل بين الجوهر والعرض (٥) دعوى
الحادث الثالث ، ولا نرى ترفعا ولا قهراً (١) إلا للباعث الوارث .

والعبد معترف بمن (٦) الله تعالى فى جميع ذلك ولطفه (٧) ومعترف
بالتقلب ظاهراً (٨) وباطناً (٩) بين خير ينعم ببذله ، وشر يمن بصرفه
وشاكر بلسان حالى ومقالى ، ولو رمت (٢) لإخفاءه ، وأعوذ بالله من ذلك
لم أخفه . ومعترف مع ذلك بالعجز عن أداء الواجب فهذا (٣) الفضل الراتب

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن يكون د ضرراً ، وهو ما لا يتفق وصفات
البارى تعالى ، ولذلك أثبتنا ، قهراً ، وهو أقرب الالفاظ رسماً إلى ما هو وارد
فى المخطوط أصلاً .

(٢) فى الأصل : د ولر دمت ، .

(٣) فى الأصل : يمكن أن تقرأ د لهذا ، وقد فضلنا ما أثبتناه .

ولو استعنت^(١) بأهل السموات والأرض لم استوفه .

فالحمد لله على ما من به من البداية ، إلى الحق الأبلغ والدلالة على سواء المنهج .

والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم ، ذى المناقب السنية . والمستحق أن تودع عنده الأسرار الآلهية ، المشرف بالأوصاف المحمودة المرفعة عن المثلية ، والمكرم بالهمة الجامعة بين فرضية المكرم والفلية وهادى^(٢) العباد إلى الاعتراف لله تعالى بالوحدانية .

سيد البشر المبعوث فى نخبه مضر (١٠) صلى الله عليه وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين ، ما طلع^(٣) الشمس وأفل القمر ، وغرد الطائر فى أفنان الشجر . أما بعد ، فإنك ذكرت ل أيها الحبر^(٤) الأوحى ، أن المذاهب الفلسفية

(١) فى الأصل : نبرات أحرف اللفظ وتوزيع نقطة يؤدى إلى قراءته واستغنيته ، ولكن الأصح هو ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل : « هاد » .

(٣) طلع الشمس : يجوز تذكير الفعل وتأنينه لأن الفاعل مؤنث مجازى .

(٤) فى الأصل : « البحر » والصحيح وهو ما أثبتناه « الحبر » ، لأن الحبر « هو العالم » [أنظر مثلاً « الرائد » لجبران مسعود صفحة ٥٤٦] ، بل ورد فى لسان العرب لابن منظور :

« الحبر والحبر : العالم ، ذمياً كان أو مسلماً ، بعد أن يكون من أهل الكتاب [= ص ١٥٧ من طبعة بيروت سنة ١٣٧٥هـ / سنة ١٩٥٥م] ثم ذكر :
« قال الأصمعى : لا أدري أهو الحبر أو الحبر للرجل العالم .

قال أبو عبيد ، والذي عندى أنه الحبر بالفتح ، ومعناه : العالم بتجريب الكلام والعلم وتحسينه .

حجة بقطركم (١١ ت) ، مفرطة الشيع ، وهى مشهورة البيع والإتياع ،
والإجتماع على التذاكر فيها ، والتعظيم لمتحلها منكشف القناع .
سألتنى أن أضع كتابا فى الرد على الفلاسفة ، يكون فيه شفاء العليل ، المرتسم
ريح العلم العقلى ، وعلمحت همته إلى شرف مرماه العلى .
فأجبتك إلى مطلوبك ، وأسعفتك فى مرغوبك ، رجاء ثواب الله الجزيل .
وهو حسبنا ونعم الوكيل .
لأن العلوم الدينية عليها ترتب السعادة الأبدية ، والاهتمام بها حق مفروض .
والإعراض عنها باطل مفروض .
وسميناه بكتاب : —

ص ٣ « لباب العقول فى الرد على الفلاسفة / فى علم الاصول » .
وقصدنا فيه الرد على أرسطوطاليس (١٢ ت) ، ومن تبعه من فلاسفة المشائين .
ولم نلتفت إلى الرواقين (١٣ ت) لبيان فساد مذاهبهم ، ووضح سقوط
أدلتهم (١٤ ت) .
فشتمنا على رؤساء الفلاسفة الغارة ، وكلبناهم على موجب اصطلاحاتهم وأغراضهم

== وقال : — « وهكذا يرويه المحدثون كلهم بالفتح ، وكان أبو الهيثم يقول :
واحد الأجبار : حبر لا غير ، وينكر الحبر » [نفس المرجع السابق] .
ويلاحظ أن مدلول اللفظ الذى ورد فى لسان العرب وهو أن الحبر هو د العالم
ذميا كان أو مسلما . . إلخ » يطابق ما يمكن أن يكون عليه سائله الذى هو من قطر
غير قطره ، لأنه بقوله بعد ذلك « . . المذاهب الفلسفية . . بقطركم ، وهذا القطر
هو بلاد الأندلس » التى رحل إليها المسكلاق مرتين فى حياته أنظر سيرته الواردة
فى مستهل التقديم لهذا النص .

فأنصفنا القارة ، وكشفنا بعون الله عن تلك المعاييب ، وخلصنا الصفو عن دنس الشوائب . وأتيننا فيه بالغاية في الباب واتمهينا فيه إلى غاية إنتهاء الالباب .

وذلك فضلُ الله يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ، والله ذو الفضل العظيم ، [٦٢ / ٤] .
والحمد لله على ما من به من تصحيح قبيح ملتهم ، وحسم علتهم ، وبطلان الشبهة التي اعتقدوها أقوى أدلتهم .

ولكني أنبهك أيها الطالب ، على سبيل الرشاد ، إن كنت من أهل الاسترشاد، أن قارىء كتابنا هذا . لا يقتنص ما فيه من العلوم ، ولا نبوح له بالسر المكتوم إلا بعد استجماع أربعة شرائط (١٥ ت) : —

الأولى : —

أن يكون لقارئه ذهن يشوبه الشعر ، ويسهل به الوعد ، وفهم يحل به المغفل ، ويشم^(١) به المغفل . وهذه الشريطة منحة من الله ، لا تنال بجهد إلا اكتساب ولا بالرد^(٢) إلى الأنساب .

وذلك فضلُ الله يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ . والله ذو الفضل العظيم [٦٢ / ٤] .
فإن كان قارىء كتابنا هذا ممن تلبذ ذهنه، وقصر به فهمه فسيحكم على ما حكته من المذاهب بالتبديل والتغيير، ويرى قواطع براهيننا في ذلك الكتاب بالقصور والتقصير. وكَم من عاب قولاً صحيحاً ، وآفته من الفهم السقيم . كبرت كلمة تخرج من فيه^(٣) ونشأة وجه نطقه الديميم^(٣) . فيه من الفساد ما فيه .

(١) في الأصل : يسم

(٢) بالأصل بياض ، وقد رجحنا أن يكون اللفظ الساقط على نحو ما أثبتنا .
(٣ — ٣) غير واضح بالأصل فيما بين لفظي « فيه » و « الديميم » ، وقد رجحنا ما أثبتناه . والمسكلاقي يكتب مستلهما الآية الكريمة : « ما لهم به من علم ولا آباء لهم ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، إن يقولون إلا كذباً » ، [١٨ : ٥]

وأظن هذا الجاهل من يشمله قول القائل : —

« وإذا أتت مذمتي من ناقص فهي : الشهادة لي بأنني فاطن ، (١٦) »
 فيأبى الغبي تنبه من غفلتك ، وفق من سكرتك ، وأعلم أن ذلك راجع في الحقيقة
 إلى تصورك الدميم ، وفهمك المناقض لحقائق العلوم .

فالذنب من قبلها لا من قبل مولى الكتاب والقصور راجع لها عند ذوى الألباب .
 « والنجم تستصغر الأبصار رؤيته : والذنب للعين لا للنجم في الصفر [١٧] » ،
 الشريطة الثانية : —

أن يكون له في الطلب همه قهرته على ملازمته ، والرحلة إلى أهله ، وعزم على
 الجمع بين فرع العلم الديني وأصله ، وأن يكون من لا تغلب عليه حلاوة الاعتقاد ،
 ولا يلتفت إلى كلام الحساد .

ولا يتخلص على الحقيقة من شوائب الاعتقاد ، إلا العقل الفذ^(١) وذلك قليل .
 الشريطة الثالثة : —

أن يكون ممن شأنه الاعتكاف على النظر في كتابنا هذا في غوامض المشكلات ،
 وإعمال الفكر في اقتناص^(٢) النتائج من المقدمات حتى يتضح له خبيته ، وينقاد له
 أبشيه ، ويرسخ عنده جليته ، ويكون الإجتهد والدؤوب على النظر في كتابنا هذا
 حلاوة وحليته .

(١) في الأصل : غير واضح ، وقد رجحنا أن يكون « الفذ » وهو ما أثبتناه
 (٢) ورد بالهامش في مقابل السطر ، وبخط مختلف عن خط الناسخ الأصلي :
 « اقتناص » أو « اقتباس » وقد فضلنا الكلمة الأولى وهي المثبوتة أصلاً بوضوح
 في الأصل ، خاصة وأن « الاقتناص » يتفق وسباق الكلام ، بينما « الاقتباس »
 لا يؤدي إلى المعنى الذي يبغيه المؤلف .

الشريطة الرابعة : —

أن يكون مارس علوم النظر على اختلاف أنواعها، وتباين ضروبها، وأقسامها ص ٤ وحصلت له ملكة يميز بها بين الخاص والبهرج^(١) ويعرف المدخل لكل استدلال^(٢) والمخرج .
 وينظر مناظرة الحرث^(٣) . ويفرق بين وظائف المعترض والمستدل .
 ولكنه مع هذه الاوصاف السنية ، والملكة المحمودة المرضية . طمع في المزيد، وشرعت همته في العلوم الربانية إلى المرمى البعيد .
 فن حصلت له هذه الشرائط ، فهو أهل لأن تودع عنده المشكلات ، ويسرع لديه انتاج المقدمات .
 فهذه الشرائط لم نجد بداً^(٤) من ذكرها، والتنبيه عليها ؛ لانه لا يعلم^(٥) كلامنا في هذا الكتاب إلا الطالب المجتهد الذكي، الذي ثبتت له هذه الاوصاف ، ولازم الإنصاف ، بعد مطالعة جميع ما صنفه المتكلمون ، فلم يظفر بما يشفي عليك ، ولا يقرب مأمولا .
 وها نحن خائضون في مقصود هذا الكتاب ، مستعينين بالله تعالى ، وهو الموفق للصواب .

-
- (١) غير واضح بالاصل ، وقد فضلنا أن يكون اللفظ على نحو ما أثبتناه لان « البهرج » هو الباطل الرديء ، وهو ما يتفق وسياق المعنى .
 (٢) في الاصل « الاستدلال » بدلا من « استدلال » ، وهو ما أثبتناه .
 (٣) غير واضح بالاصل ، وقد وجدنا أن كلمة « الحرث » هي الاقرب إلى رسم اللفظ أصلا ، كما أن معناه وهو « اطالة الدراسة » يتفق وسياق كلام المؤلف ورد في القاموس المحيط « الحرث هو ... التفتيش والتفقه » ح ١ ص ١٦٤ .
 (٤) في الاصل : أبدأ
 (٥) في الاصل : علم

باب القول في حدث العلم

اعلموا وفقكم الله أنه يجب أن نقدم قبل هذا الخوض في مقصود هذه المسألة
ثلاثة فصول : —

الفصل الاول : —

يشتمل على تعيين نسبة هذا العلم إلى العلوم الدينية ، وهل هو كلي أو جزئي (١) ؟
(١٨ ت) .

الفصل الثاني : —

يشتمل على تعيين موضوع هذا العلم .

الفصل الثالث : —

يشتمل على تفسير الاسماء المشتركة (١٩ ت) الدائرة في هذا العلم بين النظائر .

(١) في الاصل : جزئى

فصل

[بيان نسبة هذا العلم إلى العلوم الدينية]^(١)

فإن قيل : —

بينوا لنا مرتبة هذا العلم . ونسبته إلى العلوم الشرعية (٢٠ت) هل هو كلى
أو جزئى^(٢) ، أو كلى من وجه ، وجزئى^(٣) من وجه . فالجواب أن نقول : —
هذا العلم يعنى علم أصول الربانيات كلى من كل وجه للعلوم الشرعية .
وبيان ذلك : —

أن العلوم الشرعية ثلاثة أقسام : —
أصول الدين (٢١ت) ، وأصول الفقه (٢٢ت) ، وسنده^(٤) فى هذه
كالحديث (٢٣ت) والتفسير (٢٤ت) وغير ذلك .
فالأصول إنما ينظر فى أدلة الشرع ، ووجوه دلالتها على الأحكام من حيث
الجملة ، لا من حيث التفصيل
والذى يثبت له وجوه الشرع ، ودليل الشرع ، والحكم ، إنما هو المتكلم .
والفقيه إنما ينظر فى نسبة خطاب الشرع إلى أفعال المكلفين والذى يثبت له
الشرع والخطاب وفعل المكلف إنما هو المتكلم .

(١) لقد أضفنا هذا العنوان لإظهار ما يغييه المؤلف من التقسيم

(٢) فى الأصل : « جزئى »

(٣) غير واضحة فى الأصل . وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أمتنناه

لأن المتكلم هو الذى ينظر فى أعم الأشياء ، وهو : —

« الموجود » (٢٥ت) فيقسمه إلى قديم ومحدث (٢٦ت) ، ثم ينظر فيما يجب عليه أو ما يستحيل عليه ، أو ما يجوز فى أفعاله ، وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة وأن هذا الجائز قد وقع .

وعند هذا ينقطع نظر المتكلم (٢٧ت) ، ويتلقى بالقبول ما يقوله الرسول عليه السلام : فى الله ، واليوم الآخر ، مما لا يشتغل العقل بدركه ، ولا يقضى أيضا باستحالته ، فيثبت به (١) مبادئ سائر العلوم الدينية .

فهذا منتهى الكلام فى الفصل الأول .

(١) فى الأصل : فيه

الفصل الثاني

[في موضوع هذا العلم]^(١)

- فإن قيل : -
 ينشأ لنا موضوع هذا العلم ، أعني علم الكلام . فالجواب أن نقول : -
 العلوم على قسمين ، عملي وعلمي .
 فالعملي ما يحدث علمه في الإنسان مع مزاولته تلك الصناعة والاعتناء للأفعال
 الكائنة عنها .
 وغايتها العمل مثل : -
 التجارة والكتابة/ إلى غير ذلك .
 ومنها ما يحدث معلومه لا عن مزاولته أفعال ، وغايتها العلم مثل :
 د الإلهيات ، ود أصول الفقه ، إلى غير ذلك .
 وتسمى هذه الصنائع : النظرية .
 فإذا تقرر ما قلناه ، فاعلم أن كل صناعة نظرية فإنها تشتمل على أشياء ثلاثة :
 موضوعات ، ومسائل ومبادئ .
فموضوعات الصنائع هي : -
 الأمور التي توجد لها الأعراض الذاتية ، وإليها تنسب سائر الأشياء المنظورة
 فيها من الصناعة بأحد أنحاء النسب المذكورة في كتاب البرهان (٢٨ ت) .
 والمسائل هي : -
التي شأنها أن تبرهن في الصناعة .
 ١ - هذا العنوان مضاف من عندنا لبيان ما أراده المؤلف من تقسيمه .
 ٢ - غير واضح في الأصل وقد رجحنا أن تكون الكلمة على نحو ما أثبتنا

والمبادئ الأولى في الصناعة هي : -
 التي لا يمكن أن تبرهن في تلك الصناعة
 وإذا تقرر ما قلناه فأعلم أن علم الكلام : صناعة نظرية ، وليس له
 موضوع واحد .
 والسبب في ذلك أن المتكلم (٢٩ت) ، لما كان مقصده تبين البراهين على صحة
 الاعتقادات الدينية ، والاعتقادات مختلفة باختلافات المسائل :
 فمنها ما هو من العلم الطبيعي (٣٠ت) .
 ومنها ما هو : من العلم الإلهي .
 يختلف (١) ذلك الموضوع لاختلاف المسائل .
 والمسألة التي قصدنا الشروع في (٢) الكلام فيها ، أعنى مسألة : حدث العالم ،
 من العلم الطبيعي :
 انظر في الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيير موصوفة بأنحاء الحركات
 والسكنات .
 وإذا تقرر ما قلناه ، فإعلم أن مسائل علم الكلام هي التي من شأنها أن يبرهن
 عليها المتكلم مثل :
 العلم يحدث العالم ، والعلم بما يجب لله تعالى ، وما يستحيل عليه ، إلى غير ذلك
 من المسائل (٣١ت) .
 والمبادئ الأولى (٣٢ت) في هذه الصناعة هي : -
 المقدمات التي يبنى عليها المتكلم براهينه ، ولا تبرهن في هذه الصناعة .
 فإذا تقرر لديك مقصود الفصلين ، فيجب أن تشرع في الفصل الثالث ،
 وهو الذي يشتمل على تفسير الأسماء المشتركة الدائرة في هذا بين النظر .

(١) في الأصل : واختلف

(٢) في الأصل : على .

فصل

[في الاسماء الدائرة بين النظر]^(١)

الموجود في لسان العرب (٣٣٣) هو :

أولاً اسم مشتق [من]^(٢) الوجود والوجدان .

وهو يستعمل عندهم معلقاً ، ومقيداً :

أما د معلقاً ، ويعنى مثل قولهم : -

وجدت الضالة ، وطلبت .. كنا .. حتى وجدته .

وأما مقيداً : ويعنى مثل قولهم :

وجدت زيدا كريماً .

فالوجود المستعمل عندهم على الإطلاق ، قد يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان ، وأن يمكن منه ما يراد منه ، ويكون معرضاً لما يلتبس منه .

فإنما يعنون بقولهم : وجدت الضالة : وجدت ما كنت فقدته أى علمت مكانه ، وتمكنت منه ، التمس ما شئت .

وقد يعنون به أن يصير الشيء معلوماً .

وأما الذى يستعمل مقيداً . فمثل قولهم : -

وجدنا زيدا كريماً ، أو لثيماً .

فإنما يعنون به عرفت زيدا كريماً أو لثيماً ، لا غير .

(١) لقد أضفنا هذا العنوان توضيحاً لرأى المؤلف .

(٢) أضفنا هذه الكلمة ليستقيم النص .

وقد يستعمل العرب مكان هذه اللفظة في الدلالة على هذه المعاني :
صادفت ، وألقيت .

فهذا معنى هذه اللفظة في كلام العرب .
والنظار لما أدركوا معاني لم يدركها^(١) العرب، واحتاجوا أن يضعوا لها ألفاظاً.
ولم يجدوا في كلام العرب لفظاً لها؛ لأن الجمهور إنما يضعون الألفاظ لما أدركوه،
ص ٦ وما لم يدركوه فلا يضعون له لفظاً (٣٤ت) / نقلوا إلى تلك المعاني لفظة
« الوجود »، والنظار لم يستعملوا لفظة « الوجود » مع ما أدركوه من المعاني ،
أنها مشتقة ، مثل ما استعملها العرب ، بل على أنها :
« مثال أول » .

وهي في كلامهم : لفظة مشتركة تطلق ويراد بها :- كل مشار إليه كان في
موضوع أولاً في موضوع .

والأفضل أن يقال إنه : إسم لجنس جنس [من]^(٢) الأجناس العالية على أنه
لقب له ذات : هي^(٣) ذاته .

ثم يقال على كل ما تحت كل واحد على أنه : اسم لجنسه العالي : يقال على
جميع أنواعه تواطؤاً^(٤) (٣٥ت) مثل الإسم العام^(٥) لأنه اسم لأنواع كثيرة
يقال عليها باشتراك .

ثم يقال على كل ما تحت نوع نوع توطؤاً^(٤) .

(١) في الأصل : « تدركها » .

(٢) زيادة أضفناها ليستقيم النص .

(٣) في الأصل : « على » .

(٤) في الأصل : تواطؤ .

(٥) في الأصل : العامي .

ويطلق أيضاً على كل قضية ، كان المفهوم فيها هو بعينه خارج النفس ، كما فهم .
وبالجملة على كل متصور ومتخيل في النفس ، وعلى كل معقول كان خارج
النفس (٣٦ت) ، وهو بعينه كما هو في النفس .

وهذا معنى أنه صادق (٣٧ت) . وبأن الصادق والموجود ها هنا مترادفان .
وقد يقال من الشيء إنه موجود ، ونعني أنه متحاز وبماهية (٣٨ت) ما خارج النفس ،
سواء تصور في النفس ، أو لم يتصور .
والماهية والذات قد تكون منقسمة .
فإن التي يقال إنها ماهية ثلاث : —
أحدها : — جملة الشيء التي هي مخلصه .

والثانية : — الملخصة بأجزائها التي بها قوامها .

والثالثة : — جزء جزء من أجزاء الجملة ، كل واحد على خياله بجملة ما دل عليه
اسمه . والملخصة بأجزائها ما دل عليه حده ، وجزء جزء من أجزائها ، جنس ، وفصل
كل واحد على خياله ، أو مادة وصورة ، كل واحدة على خيالها .
وكل واحدة من هذه الثلاثة تسمى ماهية .

والذات والماهية المقسمة التي تنقسم إلى أجزاء ، فإن كان كل واحد من أجزائها
ينقسم أيضاً إلى أجزاء فلا بد أن ينتهي إلى أجزاء ، ليس واحد منها ينقسم ،
فتكون ماهية كل واحد منها غير منقسمة .

فالوجود إذاً يقال على ثلاثة معاني : —

على المقولات كلها (٣٩ت) ، وعلى ما عليه تقال ، وعلى الصادق أو (١) على ما هو متحاز

(١) في الأصل «و»

بماهية^(١) ما خارج النفس : تصور أو لم يتصور.

وظاهر أيضا أن كل صادق ، فهو منحاز بماهية ما خارج النفس .

فالمنحاز بماهية من خارج النفس هو أعم من للصادق (١٠) ؛ لأن المنحاز بماهية ما خارج النفس إنما يصير صادقا إذا حصل متصوراً في النفس ، وهو من قبل أن يصير صادقا منحازاً بماهية ما خارج النفس ، وليس بمد صادقا وإنما معنى الصادق هو أن يكون المتصور هو بعينه خارج النفس كالتصور .

والمنحاز بماهية ما على الإطلاق من غير أن يشترط فيه خارج النفس ، هو أعم من الذى هو منحاز بماهية ما خارج النفس .

فإن الشيء قد ينحاز بماهية متصورة فقط ولا تكون هى بعينها خارج النفس ، إذ كانت ها هنا أشياء معقولة ، ومتصورة ومتخيلة ليست بصادقة كقولنا :
د الخلاء (١١) (١٢)

ص ٧ فإن الخلاء له ماهية ما ، وذلك أنه / قد يسأل عن : ما هو ؟ فيجاب ، بما يجب أن يليق فى جواب : ما هو الخلاء ؟ .

وكون ذلك قولاً شارحاً لاسمه ، وما يشرح الإسم فهو ماهية ما .

والموجود بذاته على عداد أقسام ما يقال : بذاته .

فإن ذلك ما ماهيته : مستغنية عن أن تتقدم أو تحصل أو تعقل بقوله أخرى .
وماهية : سائرهما^(١٣) محتاجة فى أن تحصل أو تعقل ، إليها .

وذلك هو المشار إليه الذى ، لافى موضوع .

ومنها ما ماهيته ، وكيفيته فى أن لا يحتاج إلى تسمية أصلاً .

وأما الموجود بذاته ، المقابل لما هو موجود بالعرض ، فإنه ليس يكون فيما

(١) فى الأصل بماهيته .

(٢) فى الأصل : : د سايرها ،

يوصف بالوجود على الإطلاق بالوجه الأعم ، فإنه ليس شيء ماهيته بالعرض . بل إنما يقال ذلك عند مقايضة الموجودات بعضها إلى بعض ، وعندما يضاف بعضها إلى بعض أى إضافة كانت ، أو أى نسبة كانت .

فإنه إذا كانت ماهية أحدهما ، أو كل واحد منهما يقتضى أن يكون له تلك النسبة إلى الآخر ، قيل فى كل واحد منها إنه منسوب إلى الآخر بذاته : مثل أن تكون ماهية شيء ما أن يوصف بحمول ما .

قيل فى ذلك :

المحمول (٢٤) إنه محمول بذاته (١) على ذلك الشيء .

وقيل فى ذلك :

الشيء إنه بذاته يوصف بذلك المحمول .

وكذلك إن كانت ماهية أمرها (٢) ، أن يكون محمولا على موضوع ما ، قيل

فيه : إنه محمول بذاته على ذلك الموضوع (٣٤) :

وذلك الموضوع بذاته يحمل عليه ذلك المحمول .

وقد يستعمل الموجود فى شيء آخر خارج عن هذه التى ذكرنا : وهو أنه يستعمل

رابطاً للمحمول مع الموضوع ، وتحصل فيه الأفاويل الجازمة الموجبة .

وبهذه اللفظة وبمعنى ما يربط (٣) المحمول بالموضوع يحصل (٤) لإيجاب شيء .

لشيء ، وبه يحصل هذا الصنف من تركيبات الموجودات بعضها إلى بعض .

(١) فى الأصل : د لذاته ،

(٢) فى الأصل : د أمر ما ، .

(٣) فى الأصل : يربط

(٤) فى الأصل : د وبه يحصل ، وقد حذفنا د وبه ، ليستقيم المعنى .

فصل

واعلم أن الشيء في اصطلاح الاشعرية (٤٤ت) من المتكلمين مرادف للموجود (٤٥ت) .

وعند المعتزلة (٤٦ت) ليس كذلك .

فإن المعدوم والجائز عند المعتزلة شيء وذات ، وليس بموجود عندهم .
وتقال هذه اللفظة أعني «الشيء» عند الفلاسفة (٤٧ت) على كل ماله ماهية ما
كيف كان : خارج النفس ، أو كان متصوراً على أى جهة كان ، منقسمة أو غير
منقسمة . قالوا : —

فإننا إذا قلنا : هذا الشيء ، فإنما نعني به أنه «ماهية ما» ، فإن الموجود إنما
يقال على كل ماله ماهية خارج النفس ولا يقال : على ماهية متصورة فقط .

وفي هذا يكون الشيء أعم من الموجود (٤٨ت) .

والموجود يقال على القضية الصادقة .

والشيء لا يقال عليها . فإننا لا نقول :

هذه القضية شيء ، ونحن نعني بها أنها صادقة ، بل إننا نعني بها أن لها
ماهية ما .

ونقول : —

زيد موجود عادل .

(١) في الأصل : «بأنه»

ولا نقول : —

شيء محال .

والحال : يقال عليه إنه شيء ، ولا يقال إنه موجود . « فالشيء » إذاً يقال على كثير مما يقال عليه الموجود ، وعلى أمور لا يقال عليها الموجود . وكذلك « الموجود » . يقال على كثير مما يقال عليه الشيء وعلى ما لا يقال عليه الشيء . .

وقول القائل : —

لا شيء ، وليس بشيء .

صهـ يعنى ما ليست له ماهية أصلاً / لا خارج النفس [ولا داخل]^(١) النفس وهذا المعنى^(٢) ، هو الذى فهمه برنانيدس (٩٤٢) من غير الموجود ، فلذلك قال : —

وكل ما هو غير موجود . فليس بشيء .

فإنه أخذ الموجود على أنه يقال بتواطؤ ، وأخذ غير الموجود على أنه يدل على ما لا ماهية له أصلاً . ولا بوجه من الوجوه .

فلذلك حكم عليه أنه ليس بشيء . فكان الذى ينتج عن هذا القول أن ما سوى الموجود ، ليس بشيء ، وأن لا ماهية له أصلاً .

وأبطل ذلك كثرة الموجودات ، وجعل الموجود واحداً ما نتج^(٣) فى أول الأمر فالموجود إذاً واحد .

-
- (١) فى الأصل بياض ، ولقد ملأناه بما أضفناه من عندنا ليستقيم النص
(٢) فى الأصل غير واضح لتأكل الجزء الأعلى من اللفظ وقد رجحنا ما أمبناه
(٣) فى الأصل غير واضح

فصل

الذات عند الأشعرية من المتكلمين . لنظرة مرادفة للوجود وليس كذلك عند المعتزلة .

فإن المعلوم الجائز عندهم شيء ، وذات ، وليس بوجود على أصولهم (٥٠هـ) .

ويقال عند الفلاسفة :

على كل مشار إليه لا في موضوع .

ويقال :

على ما يعرف في مشار مشار إليه بما هو موضوع :

ما هو ؟

وهذه بأعيانها هي المقولات ، الباقية التي تعرف في المشار إليه ، الذي ليس

في موضوع ما ، هو خارج عن ماهيته :

فهذه معاني الذات على الإطلاق (٥١هـ) .

وهو يقال على كل ما يقال عليه الجوهر ، وعلى ما لا يقال عليه الجوهر :

فإن المشار إليه الذي في موضوع ، ليس يقال له جوهر أصلاً ،

لا بإطلاق ، ولا بإضافة .

وأما ذات الشيء ، فهو ذات مضافة . فإنه يقال على كل ماهية شيء ، وعلى .

أجزاء ماهية. وبالجملة: كل ما أمكن [أن] ^(١) يحجب به في جواب: «ما هو ذلك الشيء؟».

كان الشيء مشاراً ^(٢) إليه، لا في موضوع، أو نوعاً له، أو كان مشاراً إليه في موضوع أو نوعاً له، فإن الذات المضافة ^(٣) إلى شيء ينبغي ^(٤) أن تكون غير المضاف إليه.

ولا يقال: أي غيرية كانت بينهما؟ بعد أن تكون غيرية بوجه ما، حتى إذا قلنا: —

ما ذات الشيء الذي نراه؟

تكون الذات مضافة إلى ما يعتمد من قولنا:

هذا الذي نراه.

فإن معنى قولنا: «هذا الذي نراه».

ليس هو ذاتاً إنلك الذي يسأل ^(٥) عنه، بل ذاته أنه «إنسان».

فذلك المقول عن ذاته، غير ذاته ^(٦)، التي إياها ^(٦) يلتبس.

وحتى لو قلنا: —

(١) إضافة من عندنا لكي يستقيم النص.

(٢) في الأصل: مشار

(٣) في الأصل: المضاف.

(٤) في الأصل: «وينبغي».

(٥) في الأصل: «يسأل».

(٦-٦) في الأصل: «والذي إياه»، وقد فضلنا إثبات هذا التعديل لأن الذي يلتبس

هنا هو، الذات طبقاً للسؤال المطروح أعلاه

ذات الشيء : أى (١) هذا ، أو ذاك (٢) شيء ؛ فإنما يلتمس به ماهيته التى
هى أخص (٥٢) مما يدل عليه الشيء .
ولو قلنا : —

ذات زيد ، فإنما نلتمس ماهيته التى هى أعم مما يدل عليه زيد ، أو التى هى
ماهيته ، أى الحقيقة لأن ، لاسم زيد وقع على المشار إليه من حيث له علامة
ماغير أنه لإنسان .
وأما أن يكون قولنا :

ذات الشيء « مضافا إلى شيء ما ، من حيث لا غيرية بين المضاف إليه ،
ولا بوجه من الوجوه ؛ فإنه هو : هدر من القول . اللهم إلا أن يسامح فيه .
فإن قولنا :

نفس الشيء أيضا ؛ فإنما نعى به هذا المعنى ، وهو ماهية الشيء ، وهو
بعينه معنى قولنا : جوهر الشيء .
وأما قولنا :

« ما بذاته » ، والذى هو « بذاته » ، فإنه غير « الذات » ، وغير قولنا :
« ذات الشيء » .

فإن « ما بذاته » قد يقال على المشار إليه ، الذى لا يقال على موضوع ،
نعنى : « بذاته » مستغن فى ماهيته عن باقى المقولات ؛ فإنه ليس يحتاج فى أن تحصل
ص ٩ ماهيته / إلا أن يحمل عليه منها شيء ، ولا ، أن توضع له إلا فى أن تحصل
معقولة (٢) ، ولا فى أى تحصل خارج النفس .

(١) فى الاصل : « أو » وقد رأينا استبدالها بـ « أى » ليستقيم المعنى .

(٢) فى الاصل : « ذات » .

(٣) فى الاصل : معقولا

ويقال أيضا على ما يعرف ، ماهو هذا المشار إليه ، إذا كان مستغنيا في أن تحصل ماهيته ، ومستغنيا في أن تعقل ماهيته عن مقولة أخرى .

وأما سائر المقولات الباقية ، فإنها محتاجة في أن تحصل^(١) لها ماهياتها معقولة في النفس ، وتحصل خارج النفس إلى هذه^(٢) المقولة ؛ اعنى المشار إليه الذى لا في موضوع ، وإلى ما يعرف ماهيته .

فإذا يقال : « ما بذاته » ، على ما يقال عليه الجوهر على الإطلاق وقد يقال « ما بذاته » على شيء خارج عن هذين . فإنه يقال في المحمول إنه محمول على الموضوع بذاته ، متى كان ماهية الموضوع ، أو جزء ماهيته . هى أن توصف بذلك المحمول مثل :

إن الحيوان محمول على الإنسان ، بذاته ، إذ كانت ماهية الانسان ، أو جزء ماهيته ، أن يكون حيوانا ، وأن يوصف بأنه حيوان .

وقد يقال في المحمول إنه محمول بذاته : متى ما كانت ماهيته ذلك المحمول أو جزء ماهيته هى أن تكون في ذلك الموضوع مثل : الضحك الموجود في الانسان .

فإن ماهيته الضحك ، أو جزء ماهيته ، أن يكون محمولا على الانسان . ومثل الزوج أو الفرد في العدد .

فإن ماهية الزوج ، أو جزء ماهيته ، هى أن تكون في العدد . والعدد هو جزء ماهية كل واحد منها ، وهما محمولان على العدد . والمخالفة^(٣) التى في قولنا : —

(١) في الاصل : يحصل .

(٢) في الاصل : هذا .

(٣) في الاصل : « المخالفة »

د بذاته ، :

هى راجعة على ما يثبت من هذين : إن يثبت على الموضوع ، وإن يثبت على المحمول .

غير أنه يظن أنها راجعة فى الأول على الموضوع .
فكأنه قيل :

المحمول محمول على الموضوع بذات ذلك الموضوع ، يعنى بذات الموضوع من جهة ماهية الموضوع .

وفى الثانى على المحمول ، وكأنه قيل :المحمول بذاته وماهيته محمول على الموضوع وأنت فاجعله ما يثبت منهما .

وقد يقال أيضا فى المحمول انه محمول على الموضوع بذاته متى كان الموضوع إذا حد ، لزم من حده ، أن يوجد له ذلك المحمول .

وهو (١) أن تكون ماهية الموضوع توجب دائما ، أو على أكثر الامر ، أن يوجد له ذلك المحمول ، حتى تكون ماهيته وحده ، السبب (٢) فى أن يوجد له ذلك المحمول .

وقد يقال :فما عدا نسبة المحمول إلى الموضوع من سائر النسب ، مثل أن أن يكون شىء عند شىء ، أو معه ، أو به ، أو عنه ، أو فيه ، أو له ، أو غير ذلك ، بما تدل عليه سائر ضروب النسب ، أنه بذاته متى كانت ماهية كل واحد منهما ، أو ماهية أحدهما توجب أن تكون له تلك النسبة إلى ذلك الشىء ، وأن يكون ضروريا فى ماهيته أن تكون له تلك النسبة .

(١) فى الاصل : وهى

(٢) فى الاصل : وهو السبب ، وقد رأينا حذف د هو ، لاستقامة المعنى

وبالجملة ، يقال فى شىء إنه منسوب إلى شىء آخر بذاته ، أى نسبة كانت
هى ، سواء كان أحدهما ، أو كل واحد منهما محتاجا فى أن تحصل ماهيته ، إلى أن
ص ١٠ تكون له تلك النسبة ، وهذا إما أن يكون أبداً/ فيما هو منسوب إلى حد (١) تلك
النسبة إليه (١) ، أو فى أكثر الأمر .

وهذا المعنى من معانى « ما بذاته » مقابل لما هو فى العرض .
والمعنى الثانى من معانى « ما بذاته » :
وهو الذى يقال على ما يعرف : ما هو المشار إليه الذى لا فى موضوع يجتمع
فيه أن يقال :

« انه بذاته » ، وبالجملة جميعا ، بالجهة التى قيل فيها هو محمول بذاته على الموضوع
إنه بذاته محمول ، وبمعنى أيضا أنه مستغن فى أن يحمل ماهيته عن غيره : من
المقول ؛ فالمشار إليه ، الذى لا يقال على موضوع ، ويقال فيه إنه بذاته ، بمعنى
واحد ، وهو أنه مستغن فى أن تحصل (١) له ماهيته بنفسه من غير حاجة إلى
مقولة أخرى .

والمنسوب إلى شىء آخر بذاته ، يقال عليه ، بمعنى واحد ، وهو أن تكون
ماهيته ، توجب أن تكون له تلك النسبة ، أو يكون محتاجا (٢) فى أن تحصل
وماهية إلى أن يكون منسوباً هذه النسبة .
والذى يعرف ما هو المشار إليه ، يقال إنه بذاته بالمعنيين جميعا .

(١ - ١) يوجد بالأصل تأكل فى أعلى الورقة (صفحة رقم ١٠ بالنسخة الخطية
يطمس ما مقداره ثلاث كلمات ، فيما عدا اجزائها السفلى ، مما يسمح لنا بتخمينها
على النحو الذى أتبناه . وهذه الكلمات الخمسة هى : « تلك النسبة إليه » .

(٢) فى الأصل : « تحصيل »

(٣) فى الأصل : « محتاج »

أحدهما : أنه أيضا مستغن في أن تحصل ماهيته عن غيره من المقولات.
والثاني : أن المشار إليه يحتاج في ماهيته إلى أن يوصف به ويحمل عليه :
إما في أن تحصل ماهيته موجودة ، أو معتزلة ، وقد يقال في الموضوع إنه بذاته
يوجد له محمول متى كان يوجد له ، لا بتوسط شيء آخر بين المحمول وبين الموضوع .
كما يقال :

إن الحياة هي النفس بذاتها ثم توجد للبدن بتوسط النفس .
وهذا أيضا قد يدل عليه بقولنا الأول .
كما يقول قائل : —

إن النفس توجد لها الحياة أولا . وهذا بما كان ، بالإضافة إلى شيء
دون شيء .

فإن المثلث (٣٥٣) إنما يقال فيه : إنما توجد له مساواة الزوايا
القائمين أولا .

فتأوله قوم من المنسرين ، على أنه واسطة أصلا وهذا تشنيع غير ممكن
ولكن هذا أدل (١) بالإضافة إلى جنس المثلث ، ومعناه :
أن لا يوجد لجنسه قبله وجودا كليا .
وأیضا فإن قولنا في الشيء : انه (٢) بذاته .

وقد يقال : على ما وجوده ، لا سبب له أصلا ، لا بفاعل ، ولا بغيره .

وكل مستغن عن غيره في وجوده ، يقال إنه بذاته . وهذه اللفظة ، وما
تعرف وتشكل منها ، أعني . الذات ، وما بذاته ، وذات الشيء ، ليست مشهورة
عند الجمهور .

(١) في الأصل : « أول »

(٢) في الأصل : « دلي » :

ولأنما هي الفاظ يتداولها أهل النظر، وأهل العلوم النظرية .
والجمهور يستعملون مكان كثير منها قولنا: بنفسه فإنهم يقولون: زيد بنفسه
قام بالحرب . يعنون :
بلا معين .
ويقولون: زيد هو بنفسه، أى بذاته لا بغيره أى مستغن عن غيره فى كل
ما يفعله (٥٤ت) .

فصل

الجوهر عند العرب يقال على الأشياء المعدنية، والحجارة^(١) التي هي عندهم بالوضع (هه)، والاعتقاد نفيسة .
وهي التي يتنافس في إقتنائها ، ويغالى في أئمتها .
مثل :

اليواقيت واللؤلؤ ، وما أشبهها .

فإن هذه ليس فيها بالطبع ، ولا بحسب رتبة الوجود، جلالة في الوجود،
ص ١٠ ولا كمال تستأهل بها في الطبع الاجلال / والصيانة .

وإنما ذلك بالوضع ، والإعتقاد فقط، وأن لها ألوانا يعجبون بها لحسن^(٢)
منظرها ، وأنها قليلة الوجود .

فكذلك يقولون فيمن هو عندهم من الناس : « نفيس » ، « ذو فضائل »^(٣)
لأنه جوهرة من الجواهر .

وقد يقال أيضا على الحجارة إذا سبكت وعولجت بالنار ، حصل عنها :
ذهب أوفضة ، أو حديد ، أو نحاس .

(١) في الأصل : « والحجار ،

(٢) الأصل به تأكل يطمس ما مقداره كلمة [أنظر السطر الأول من
النسخة الخطية صفحة رقم ١١] وقد خمنها على النحو الذي أثبتناه .

(٣) في الأصل : « فضائل ،

وهي بوجه ما مواد هذه^(١).

وقد يستعملون اسم الجوهر في مثل قولنا :

زيد جيد الجوهر ، ويعنون به جيد الجنس ، وجيد الآباء والأمهات .
فالجنس : يعنون به الأمة والشعب ، أو القبيلة التي منها^(٢) آباؤه وأمهاته .
وأكثر ذلك في الآباء . والجودة : يعنون بها الفضائل^(٣).

فإنهم إذا كانوا ذوي فضائل^(٤) ، قيل فيهم إنهم ذوو جودة .
فإن آباءه ، وجنسه . متى كانوا فاضلين ، قيل فيه إنه جيد الجوهر .
ومتى كانوا ذوي نقص ، قيل فيه : إنه ردي^(٥) الجوهر .
فالجوهر ، هاهنا ، إنما يعنون به الجنس ، والآباء والأمهات .

فإن الإنسان إنما يظن به دائما ، شبه آباءه :
فإنه يظن به أولا : إنه يفطر على فطرة آباءه .
وبحسب فطرته^(٦) ، تكون أفعاله الخلقية ، جيدة أو رديئة^(٧).
ثم إنه بعد ذلك يتأدب ، بما يراه عليه من الأدب ، ويتخلق بما يراه عليه من
الأخلاق ، ويقتدى بهم ، في جميع أفعاله ، إذ كان لا يعرف غيرهم من أول الأمر ؛

(١) بالأصل غير واضحة . ورجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) في الأصل : « منهم » .

(٣) في الأصل : « الفضائل » ،

(٤) في الأصل « فضائل »

(٥) في الأصل « ردي » بلا همزة .

(٦) في الأصل : « فطرة » .

(٧) في الأصل : « ردية » بلا همزة

ولأنه أيضا يثق بهم أكثر من ثقته بغيرهم ، ولأنه أيضا يحتاج أن يسعى في حياته لما يسعى له جنسه .

فتى كان^(١) أولئك ، ذوى^(٢) نقائص بالطبع والعادة ، ظن به أيضا النقائص التي كانت فيهم ، فإنما يلتمس بجودة آباءه ، ورداءتهم ، جودته هو أو رداءته: إما بالطبع ، أو بالعادة ، وإما بكليهما .

ويعنى بجودته ورداءته ، فضيلة ونقيصة لا غير ، إما بالطبع وإما بالعادة . وكثير ما يقال : .

فلان جيد الجوهر .

يعنون جيد الفطر التي بها ، يفعل الأفعال الخلقية ، أو الصناعية .
والجملة : الأفعال الإرادية .

فإن الإنسان ، إنما يفطر على أن تكون بعض الأفعال الإرادية أسهل عليه من بعض .

فإذا خلى ونفسه ، منذ أول الأمر ، فعل الأفعال التي عليه أسهل .
فإن كانت تلك الأفعال جيدة ، قيل : إن فطرته وطبيعته جيدة .
فيحصل الأمر في هذا ، أو في ذلك الأول ، على الفطرة ، التي يطبع الإنسان عليها ، من أن تكون الأفعال الجيدة عليه أسهل ، إما في فطرة آباءه ، وعاداتهم وإما في فطرته هو في نفسه ، وبين فطرته ، التي بها يفعل ، هي التي منزلتها من الإنسان منزلة حديدة السيف من السيف .

وتلك تسمى عند الفلاسفة : الصورة .

وقد يقولون أيضا هذا الثوب جيد الجوهر .

(١) في الأصل : « كانوا » ،

(٢) في الأصل : « ذوا » ،

يعنون سداه^(١) ولحته ، والثىء الذى صار منه سداه^(١) ولحته : من كتابه
أو صوف ، أو قطن . فإنهم يعنون به « الجوهر » هنا مواد الثوب .
فهذه [هى] ^(٢) المعانى التى يقال عليها « الجوهر » عند العرب ، وهى كلها
تتخصر فى شيئين : —

أحدهما :

الحجارة التى هى فى غاية النقاسة عندهم .
ماهية الثىء ، وما به ماهيته ، وقوام ذاته ، وما به قوام ذاته : إما مادته ،
ص ١٢ وإما صورته / وإما كلاهما .
ويكون الجوهر عندهم : —

إما جوهر فى ذاته^(٣) وإما جوهر لشيء ما .
وأما أهل النظر :

فإن الجوهر عندهم يقال ، على المشار إليه ، الذى هو لافى موضوع أصلا .
ويقال : على كل محمول ، عرف ما هذا المشار إليه ، من نوع ، أو جنس ،
أوفصل ، وعلى ماهيته نوع ، نوع من أنواع هذا المشار إليه .
[و] قد^(٤) يقال على العموم ، على ما عرف ماهية أى شيء كان من أنواع
جميع المقولات ، وعلى ما به قوام ذاته .

(١) فى الأصل : سداة

(٢) إضافة من عندنا ليستقيم النص

(٣ — ٣) — يوجد بأعلى الصفحة تأكل يطمس ما مقداره ثلاث
كلمات ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا . والكلمات المخمئة هى
« جوهر فى ذاته » .

(٤) فى الأصل : قد ، وقد أضفنا « د » ليستقيم المعنى .

وهو الذى بالتام بعضها إلى بعض يحصل ذلك الشيء أى شيء كان ؛
فلذلك يقول النظار :

الحد ما يعرف جوهر الشيء ، ويدل على جوهر الشيء . فإنهم يعنون
بالجوهر ما هنا :

الاشياء التى بالتام بعضها إلى بعض ، يحصل ذات الشيء .
إذا عقلت ، يكون قد عقل الشيء نفسه ، ملخصاً بأجزائه التى بها قوام ذاته
فإن هذا ، المعنى الثالث من معانى الجوهر ، جوهر مضاف ، ومقيد بشيء ،
وليس يقال له جوهر . على الإطلاق ،
ولما يقال إنه جوهر لشيء ما .
وأما المعنى الأول :

فإنه يقال فيه : إنه جوهر على الإطلاق ، إذ كان معقول المشار إليه ،
الذى لافى موضوع .

ومعقول الشيء : هو الشيء بعينه .

إلا أن معقوله هو ذلك الشيء من حيث هو فى النفس .
والشيء هو ذلك المعقول من حيث هو خارج النفس .
ويشبه أن يكون هذان دلتما سميا جوهرآ ، على الإطلاق لأجل أنهما
مستغنيان فى ماهيتهما ، وفيما يتقومان به عن سائر المقولات .
وسائر المقولات محتاجة فى أن تحصل لها ماهيتها ، إلى هذه المقولة .
فإن ماهية كل واحد منها لابد أن يكون منها شيء مما فى هذه المقولة .
وإن لم يتبين فى حد نوع ما من أنواع سائر المقولات شيء من هذه ،
فإن جنس ذلك النوع ، أو جنس جنسه ، لابد أن يصرح فيه ببعض
هذه المقولة .

فيشبه أن تكون هذه المقولة هي بالإضافة إلى ما هي ، مستغنية عنها ، وما فيها [غير] مفترق لئلا [و] هي بذلك أكل ، وأوثق وجوداً . أو أنفس وجوداً بالإضافة إلى ما فيها ، وأنه ليس هناك شيء آخر ، نسبة هذه المقولة إليه كنسبة باقي المقولات إليها . فيشبه أن يكونوا نقلوا إليها هذا الاسم من الحجر الذي هو أنفس الأمور عند الجمهور ، وأجلها ، وأخرى ^(١) أن ينافس في أثمانها على قلة غلائها في الأشياء الضرورية ، بل ^(٢) لا من خلالها ^(٣) أصلاً في الأشياء الضرورية ^(٤) ولا في السعادة ، إن لم تكن السعادة هي القلب .
فإنهم أرادوا أن نسبة هذه المقولة ، وهو المشار إليه ، إلى سائر المقولات الأخرى ، كنسبة هذه الحجارة إلى سائر ما يقتنيه الإنسان .
فسمى لذلك باسمه .

فلذلك ، قد تقع المقايضة بين هذا المشار إليه ، وبين كلياته ، فينظر أيها أخرى أن يكون له من المعنى ، الذي قيل لكل واحد منها به أنه جوهر وهو :

أنه أيها أوثق وجوداً ، وأكمل ؟
فإن بعض النظار يسمى المشار إليه الذي لا في موضوع ، الجوهر الأول ، وكلياته : « الجواهر الثواني » .
إذا كانت تلك هي الموجودة خارج النفس .

ص ١٣ وهذه إنما تحصل في النفس ، بعد تلك ، وسائر ^(١) الأشياء / التي قيلت في

- (١) غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتناه
- (٢-٣) غير واضح بالأصل ، بما مقداره ثلاث كلمات وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتناه ، وهذه الكلمات الخمسة هي : « لا من خلالها ،
- (٣) في الأصل ، « الضرورة » .
- (٤) في الأصل : سائر

ص ١٣ كتاب : « المقولات » ، (٥٦ت)

فهذه هي الجواهر على الإطلاق .

وأما المعنى ^(١) الآخر للفظ « جوهر » ، الذي ^(٢) نقل إليه هذا الاسم عن المعاني ، التي يسميها الجمهور : « الجوهر » ؛

فهو ^(٣) أنه جوهر لشيء ما مثل : جوهر الذهب ، أو جوهر زيد أو جوهر ما هو الثوب .

فيكون المعنى الذي يسميه النظار : جوهرأ على الإطلاق ، إنما نقل إليه اسم الجوهر عن المعنى الذي يسميه الجمهور : جوهرأ على الإطلاق .

والمعنى الذي يسميه النظار : الجوهر بالإضافة إلى شيء ما ، نقل إليه اسم الجوهر عن المعنى الذي يسميه الجمهور جوهرأ ، على أنه جوهر لشيء ما ، ويلحق الكليات التي تعرف من مشار إليه ، مشارأ إليه من التي ليست في موضوع ، أي ^(٣) : أن يقال لها جواهر من جهتين :

من جهة أنها جواهر على الإطلاق ، ومن جهة أنها مشار إليها من التي ليست في موضوع .

والمشار إليه ، الذي لافي موضوع يلحقه أن يقال :

إنه جوهر من جهة واحدة فقط .

وهو أن يكون جوهرأ على الإطلاق ، لا جوهرأ لشيء ما ، ويلحق

(١-١) يوجد في الأصل تأكل على جانبي كلمة « جوهر » وقد رجحنا أن يكون النقص على نحو ما أثبتنا : أي إضافة كلمتين قبل كلمة « جوهر » وهما : « الآخر للفظ » ، إضافة كلمة « الذي » ، بعد كلمة « جوهر » .

(٢) في الأصل : « على »

(٣) في الأصل : ما هو

كليات مائر المعقولات أن تكون جواهر مضافة ، إلى شيء ما فقط .
 وهي أن تكون جواهر ، ما يؤخذ في حدودها ، لاجواهر على الإطلاق
 فتصير أيضاً جواهر من جهة واحدة فقط .
 وأما المشار إليه الذي هو في موضوع ، فإنه ليس يقال فيه إنه جوهر أصلاً .
 والسماء ، والكواكب ، والأرض ، والنار ، والهواء ، والماء ، والحيوان
 والنبات والإنسان : يقال إنها جواهر : إذا كانت إما مشاراً إليها في موضوع
 وإما أن يعرف ما هو مشار إليه ، من التي ليست في موضوع .
 وكذلك كل ما يعرف في نوع نوع من أنواع ما هو مشار إليه لافي موضوع
 ما ، هو أيضاً جوهر على الإطلاق .
 وأعلم وفقك الله :
 أن المتكلمين إنما يطلقون د الجواهر ، على الشخص المتحيز (٥٧هـ)
 المشار إليه ، لاغير ، وما عدا ذلك فلا يطلقون عليه إسم د الجواهر ، .
 والخلاف في ذلك يتعلق بعبارة لاطائل فيها .

فصل

العرض عند جمهور العرب ، يطلق على كل نافع في هذه الحياة الدنيا فقط : مثل :

الدنانير ، والدراهم ، وما قام مقامها من فلوس نحاس وغير ذلك مما يستعمل مكان الدراهم والدنانير :

وقد يقال أيضا على كل ما قرب أسباب كونه وفساده فإنه يقال : يعرض كذا في قريب من أن يوجد أو يتلف بحضور سبب ما له ، قريب لوجوده أو تلفه .

وقد يقال أيضا على كل ما يقال عليه العارض ، وهو : كل حادث سريع الزوال .
وأما النظر :

فإن العرض عندهم يقال على ما لا يعرف من المشار إليه الذي ليس في موضوع ماهيته ، وهو ضربان :

ضرب : لا يعرف من شيء ذاته وهو شخصه
والثاني : ما يعرف من شخصه ذاته ، وهو كلية . وهو من الأسماء المقولة .

وأعلم أن قول القائل :
العرض ، هو الذي قد يوجد في الأمر حيناً ، ولا يوجد حيناً ؛ والذي

يمكن أن يوجد الشيء ، وأن لا يوجد له ، قول باطل .
 فإن العرض ، قد يكون دائماً ^(١) الوجود .
 وقد يكون غير دائماً ^(٢) الوجود .
 وليس يسمى عرضاً لا لدوام وجوده ، ولا لمرعة زواله . بل معنى ، أنه
 عرض هو : —

أن لا يكون داخلًا في ماهية موضوعه .
 ص ٤١ ، وأما : د بالعرض ، و د الوجود بالعرض ،
 لا فيجب ألا يقال : د العرض ، على ماهو ماهية موجودة ما أصلاً ^(٣) فإن
 الذى هو بالعرض فى الشيء ، أو له ، أو عنده ، أو معه أو به ، هو أن لا يكون
 أولاً في ماهية واحد منهما أن تنسب إليه تلك النسبة .
 فإن كان في ماهية أحدهما ، أن توجد له ، أو تنسب له تلك النسبة ، قيل فيه :
 إنه بالذات ، لا بالعرض .
 وأما الجمهور :

فإنهم يسمون بهذا الاسم كل ما كان قليل المكث ، سريع الزوال ، من
 سائر المقولات التسع .
 العرض يقال :

على المقولات التسع التى ليس واحد منها يعرف :
 ماهو هذا المشار إليه الذى لافى موضوع .
 والعرض عند المتكلمين يطلق ^(٤) على المعنى القائم بالجوهر (٥٨ ت) .

(١) فى الأصل : دائماً

(٢-٢) يوجد بالأصل تأكل لم يبق من الكلام الذى حصرناه بين الرقين
 إلا على ألفاظ ثلاثة هى : د يجب العرض على ، الأمر الذى جعلنا
 نخمن الكلام المتأكل على نحو ما أثبتنا .
 (٣) فى الأصل : ينطلق .

فصل

الواحد : يقال بنوع من أنواع الاسماء . المشتركة (١) .
فن ذلك :

الواحد بالعدد . يقال أولا ، وأشهره على المتصل :
كقولنا : خط واحد ، وسطح واحد ، وجسم واحد ،
وأولى ما يقال فيه من هذه :
واحد : ما كان تاما .

وهو الذى ليس يمكن فيه زيادة ، ولا نقص :
كالخط المستدير ، والجسم الكرى .
والمتصل : قد يكون متصلا بذاته . مثل :
الخط والسطح .

وقد يكون متصلا : بمعنى فيه مثل :
الاجسام المتشابهة الاجزاء .
ولذلك نقول :
الشيء بالشار إليه انه واحد .

(١) غير واضح بالاصل وقد رجحنا أن يكون اللفظ على نحو
ما أمتهناه .

وقد يقال:

واحد على المرتبطة المتماثلة: وهي التي حركتها واحدة سواء كان صناعيا أو غير صناعي.

وإحدى ما قيل فيه واحد:

ما كان ارتباطه غير صناعي: كاليد الواحدة، والرجل الواحدة.

وقد يقال دون ذلك على المرتبطة بالصناعة:

كالسير الواحد.

وقد يقال الواحد، على الشخص الواحد بالصورة مثل:

زيد وعمر.

وقد يقال الواحد في النوع، والواحد في الجنس.

وكل ما كان واحداً بالنوع، فهو واحد، وليس بالجنس.

ينعكس.

وقد يقال الواحد بالسكون^(١)، والكثير بالحركة، النامي

والناقص.

والواحد في النسبة، والواحد بالعرض.

كقولنا: الثلج والكافور^(٢) واتخذ باليباض.

وقد يقال:

الواحد بالعرض أيضا في مقابلة ما بالذات.

كقولنا.

إن الطبيب، والبناء واحد بعينه.

إذا عرض لآسان مامن أن يكون بناء، طبيبا.

(١) غير واضح بالأصل، وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا.

(٢) ناموس.

وهذا إنما ينظر في المعاني المركبة ، وأما المفردة فلا :
إذ كانت ذات الشيء ، المشار إليه ، لا تحصل بالعرض .
وقد يقال :

الواحد بالقوة والواحد بالفعل .
وأقسام الكثير على غير أقسام الواحد .

فصل

في د الهو هو ، ود الغاير ، ود الغير ، ود الخلاف ،
ود الهو هو ، يقال :

على جهات مماثلة^(١) للجهات التي يقال عليها الواحد .
فنه :

ما هو في العدد .

وذلك ، فيما كان له اسمان كقولنا :

إن محمداً هو أبو عبد الله .

وبالجملة متى دل على شيء واحد بعلامتين .

ومنه :

ما هو في النوع

كقولنا :

أنت أبا في الانسانية .

ومنه :

ما هو في الجنس

كقولنا :

إن هذا الفرس ، هو هذا الحمار في الحيوانية .

(١) في الاصل : محاذة

ومنه :

ماهو المناسبة ، وبالموضوع وبالعرض .
وقد تقدمت أمثلة ذلك .

وهذا كله من قسم : ماهو بالذات .
وهو المقصود في هذه الصناعة ، وفي غيرها .
فنه بالعرض :

وهذا إنما يذكر على جهة التحذير منه .
كقولنا :

إن البناء هو الطيب :

ص ١٥ إذا عرض أن كان بناء طيبا

/ والجوهر في النوع :

إذا كان في الجوهر قيل له : مماثل .

وإذا كان في الكمية قيل له : مساو .

وإذا كان في الشبه قيل له : شبيه .

والشبيه يقال :

على وحدة أحدها على السطوح . التي زواياها متساوية وأضلاعها
متساوية .

ويقال :

أجسام متشابهة

إذا كانت ذات أشكال متشابهة وهي التي سطوحها متساوية بالعدد ،
ومتشابهة الاشكال .

(١) يوجد بالاصل تأكل يطمس آخر الكلمة ، التي رجحنا أن تكون على
نحو ما أمبنتنا .

ويقال :

على التى صورة انفعالاتها واحدة : كأحرين متساويين فى الحرية .
وقد يقال أيضا .

على ما أحدهما أقل انفعالا ، كأحرين : أحدهما أكثر حمرة .
وقد يقال :

على الاشياء التى تشترك فى أكثر الصفات .
كقولنا :

إن القصدير يشبه الفضة .

وأما المتقابلات :

فإنها تدل على الاصناف الاربعة التى ، عددت (٥٩) فى كتاب
المقولات ، .

وقد عرفتها برسومها . هنالك .

وهى : -

الموجبة ، والسالبة ، والاضداد ، ^(١) المضافة إلى بعضها ، إلا أن
اسم الضد قد يستعمل على أعم ما استعمل هنالك وذلك أنه ، قد كان
قيل هناك :

إن الأضداد بالحقيقة هى التى فى جنس واحد .

وقد يقال «أضداد» على جهة التشبيه ، بهذه التى لا تجتمع معا فى موضوع
واحد ، وإن كانت مختلفة بالجنس .

وقد يقال أيضا :

(١-١) غير واضح بالأصل - وقد رجحنا أن يكون على نحو ما
أثبتناه .

أضداد ، على جهة الإستدارة .
 لما كان من هذه بسبب ، أو كانت بينهما نسبة مثل :
 أنها فاعلة لها ، أو منفعلة عندها .
 وبالجملة : منسوبة إليه .
 كذلك اسم «العدم»
 يقال على وجوه أكثر مما عدت هنالك ، وذلك أن الذى عدد منه هنالك
 ثلاثة أصناف فقط :
 أحدها .
 أن لا يوجد فى الشيء ما تشابه أن يوجد له فى الوقت الذى ، من ^(١) شأنه
 أن يوجد له من غير أن يمكن وجوده له فى المستقبل مثل : الصلح
 والعمى ^(٢) .
 والثانى : —
 إن يكون مع هذا ، وجوده له فى المستقبل : كالعمى والفقر .
 والثالث : —
 أن لا يوجد فى الموضوع ما شأنه أن يوجد فيه على الحالة التى شأنها أن
 أن يوجد فيه : كالحول فى العمى ، والدماية فى الأعضاء أما الوجوه الأخر ،
 التى يدل عليها اسم «العدم» مما عدا هذه : —
 فنبها :
 أن لا يوجد فى الشيء ما شأنه أن يوجد فى نفسه .
 كقوله فى الحمار : إنه الناطق .

(١) فى الأصل : فى

(٢) فى الأصل : العما .

ومنها : —

أن لا يوجد فى الشيء ، ما شأنه أن يوجد فى نوعه .

كقوله فى المرأة إنها : لا ذكر .

ومنها : —

أن يوجد فى الشيء ما شأنه أن يوجد فيه فى وقت آخر كقولنا فى الصبي

إنه : لا عاقل .

فصل

وأعلم وفقك الله ، أن المتكلمين اختلفوا في حد الضدين : فمنهم من قال :
إن حقيقة الضدين ، كل عرضين ، يستحيل ، لإجتماعهما في المحل الواحد .
فيلزم من هذا : تسمية المثلين : ضدين ، لاستحالة إجتماعهما . ومنهم :
من لا يطلق على المثلين ضديين فأن أحد الضديين عنده .

كل عرضين يوجب أحدهما ، عكس ما يوجب الآخر ، مع استحالة إجتماعهما
في المحل الواحد .

وأما « الغير » : —

فإنه يقال على وجوه مقابلة للوجوه التي يقال عليها « هو هو » . فنه
« غير » ، بالتويع ، ومنه « غير » ، بالجنس ، ومنه « غير » ، بالمناسبة . ومنه
« غير » ، بالموضوع .

واختلف المتكلمون في حقيقة « الغيرين » .

فمنهم من قال : — “

ص ١٦ كل شيئين / غيران ” . .

(١ - ١) يطمس التآكل معظم الذي بين الرقبن في السطر الأول من صفحة
رقم ١٦ من المخطوط ، الأمر الذي جعلنا نلجأ إلى بعض كتب الاصطلاح من أجل
إثبات المقصود بالعبارة السابقة بصفة مباشرة ، للكلام المطموس بسبب التآكل
وهو : « كل شيئين غيران » ، وأثبتنا المطلوب مع شيء من التحرير للمحافظة على =

وهو الذى إن قبل ، كان مؤكداً وجود كل موجود .
والذى ارتضاء الأشعرية (٥٥) فى حقيقة «الغيرين» : أنهما :
الموجودان اللذان يجوز ، مقارنة أحدهما الثانى ، بمكان أو زمان ،
أو وجود ، أو عدم .

= مابقى من كلمات السطر الأصلية مثل : « وهو الذى » . فجاء الكلام على نحو ما
أثبتنا ، وهو متفق من حيث ، الدلالة مع سياق كلام المسكلاتى « عن الغيرية » ،
خاصة وأن الآثار الباقية بالسطر تدل على أن الكلمات العائبة لايزيد عددها
على خمس كلمات وهو ماراعيناه .

فصل

في «القوة» ، و«العمل» .
لأن الموجود ينقسم إلى : إلى : «القوة» و «الفعل» .
فلنتظر على كم وجه تقال : القوة و «الفعل» .
فنقول :
إن «القوة» تقال على وجوه .
فهي :
أن يقال : قوى على الأشياء المحركة لغيرها ، من جهة ما هي محرركة لغيرها
ومنها :
ما يقال على القوى التي شأنها أن تتحرك من غيرها وهي المقابلة للقوة المحركة
وقد تقال :
على ما ذاته مبدأ حركة .
وقد تقال «القوة» على الفعل الجيد . وبها يقال : إن قلنا له قوة على
القول ، والمشى ، وغير ذلك . مما يتصف به إنسان .
وأيضاً قد يقال على كل ما يفعل بيسر . ويفعل بسهولة .
كما قيل في مقولة «الكيف» .
ولكن الأشهر عند «النظار» ، إستعمال القوة على ما كان به : الشيء مستعداً
لأي وجود ، من بعد بالفعل (٦٠ ت) وهذه هي القوة ، التي تقال على : «الإمكان» .
وهي كما قلنا :
إحدى ما قيل عليه اسم القوة .

وذلك أن كل ما عددنا بما يقال عليه اسم «القوة» إذا تؤملت وجدت.
لما يقال على تشبيه هذه .
وأما الموجود بالفعل ، فهو ما ليس بموجود بالقوة .
فأصنافه مقارنة لأصناف ما بالقوة .
وإذ قد تبين ، على كم وجه تقال : «القوة» و«الفعل» فلا «قوة» أيضا تقال
على أوجه مضادة لها .
وقولنا : «للقوة» . ينقسم بحسب إنقسام أصناف الاعدام .
فمنها :
ما هو ضروري .
ومنها :
ما هو ممكن

فصل

في « التام » ، و « الناقص » ، و « السكل » ، و « الجزء » ، و « الجميع » .
و « التام » ، يقال على وجوه :
أحدها :

الذي لا يمكن أن يوجد شيء خارج عنه . كقول الفلاسفة في العام (١) :
لأنه تام .

وبقريب من هذا المعنى يقال في الدائرة ، لأنها تامة :
إذا كان لا يمكن فيها زيادة ، ولا نقصان .
ويقال (٢) في الخط المستقيم : لأنه ناقص : إذا كان الخط يمكن فيه الزيادة
والنقصان . وهو بعد خط ، بخلاف الدائرة .
وقد يقال : « تام » على كل ما [هو] (٣) فاضل في جنسه كقولنا : —
طبيب تام ، وعالم تام .
وقد ينقل هذا المعنى على جهة الإستعارة ، للأشياء الردية .
فيقال :

سارق تام ، وكذاب تام .
ولكن يقال على الذي يحوى جميع الأجزاء ، وليس يوجد خارجا عنه
شيء ، وهو بالجملة : مرادف لما يدل عليه « التام » بالوجه الأول من أوجه دلالاته

(١) في الأضل : العالم .

(٢) في الأضل : يقول .

(٣) إضافة ليستقيم النص :

واسم «الكل» بالجملة :

يقال على ضربين (١) :-

إما على المتصل وهو الذي ليس له أجزاء بالفعل . وإما على المنفصل .

وهذا على ضربين أيضا :

أحدهما :

ما لأجزائه وضع بعضها عند بعض كالأعضاء الآلية .

والثاني :

ليس لأجزائه وضع بعضها عند بعض، كالعدد ، والحروف .

إلا أنه اختصر الضرب الأول، وهو الذي يقال على «المتصل» باسم «الكل» ،

والثاني باسم : «الجميع» ، وهو الذي يقال على المنفصل

(١) في الأصل : «عرضين» ، وكان من الممكن ترك لفظ «عرضين» ، لأنه لا يتعارض كثيرًا مع سياق الكلام، لولا أنه ورد بعد ذلك ما يؤكد أنه «ضربين» ، وذلك في العبارة «وهذا على ضربين أيضا» ، فلفظ «أيضا» هو الذي رجح التبديل.

فصل

في «الجزء» ،

و «الأجزاء» تقال على ضربين :

أحدهما :

من جهة الكمية فقط .

وهذه منها :

ما هي مفردة للشيء :

ومنهما :

ص ١٧ / ما هي غير مفردة .

والضرب الثاني :

ما يدل عليه اسم «الجزء» ما أنقسم إليه الشيء .

(١ من حيث) الكيفية والصورة .

كقولنا في الحد إنه : مؤلف من جنس وفصل .

(١ - ١) الأصل متأكل ، وما بقى من الالفاظ المتأكلة يسمح بأن تكون العبارة على نحو ما أثبتنا .

فصل

والناقص يقال :

من جهة على الذى ليس بتمام .

كقولنا :

عدد ناقص .

وقد يقال .

على ما ليس تمامه فى نفسه : ناقص^(١)

ولأن كان ذلك الشيء تاما فى جنسه .

كالقول فى «المخلوقات» . إنها ناقصة بالإضافة . إلى الخالق . تعالى وتقدس .

أما الناقص :

من جهة الكمىة : فليس يقال كيف ما اتفق ، بل ينبغى أن يكون ذلك

الشيء مما له أجزاء مرتبطة بعضها ببعض ، وأن تكون غير متشابهة الأجزاء ، وأن يكون مع هذا الشيء الذى يقال « ناقصه موجود لا بالصناعة .

وأن يكون مع ذلك ، الذى ينقص ، لا يرتفع به جوهر الشيء ، الذى

يرتفع بارتفاعه جوهر الشيء ، لا يقال فيه إنه ناقص

وقد يقال على التجدد على الأمور الصناعية .

وأما « الزائد » فيقال فى مقابلة « الناقص » .

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا أن يكون على النحو الذى أمبتهناه .

فصل

المتقدم ، و « المتأخر » يقال على وجوه خمسة .
أحدها : المتقدم بالزمان .
والثاني : المتقدم بالرتبة .
والمتقدم بالرتبة هو أقرب إلى مبدأ محدود ، كان ذلك في المسكان ،
أو في القول ، أو غير ذلك .
أما في « المسكان » ،
فمثل ما تقول : زيد تقدم عند الملك على عمر .
وأما في « القول » :
فمثاله : أن صدر القول ، والكلام «^(١) متقدم على الاختصاص^(٢)»
والثالث : المتقدم بالشرف
والرابع : المتقدم في الطبع
والخامس : المتقدم بالسيادة
وقد عرفت في كتاب «^(١) التوليات » ما الذي يدل به على كل واحد من
هذه الأقسام .
وقد يقال المتقدم ، على وجه سادس ، وهو : —
المتقدم في المعرفة ، فإنه ، ليس كل ما كان متقدما في المعرفة متقدما
في الوجود (٦١ ت)

(١) غير واضح بالأصل : وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتناه

(٢) نفس الملاحظة

فصل

« السبب » (٦٢) و « العلة » :

هما إسمان مترادفان .

وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي : —

« المادة » ، و « الصورة » ، و « الفاعل » ، و « الغاية » (٦٣) .

ثم منه :

منها قريية ، ومنها بعيدة ، ومنها بالذات ، ومنها بالمرض ومنها جزئية ،

ومنها كلية ، ومنها مركبة ، ومنها بسيطة . وكل واحد من هذه الأقسام : —

منها ماهو^(١) « بالفعل » ، ومنها ماهو^(١) « بالقوة » .

١ — في الأصل : « ماهي » ،

فصل

« الهيولى » :

تقال عند الفلاسفة على مراتب : —

فمنها عندهم : « الهيولى الاولى » . وهى غير الصورة عندهم ومنها ماهى ذوات صور ، كما الحال فى « الاسطقات » الاربعة عندهم .
« والصورة » أيضا : —

تقال على أوجه : —

فمنها صورة الاجسام البسائط ، وهى غير آلية .

ومنها : صورة الاجسام الآلية وهى : النفوس .

ومنها : صورة الاجسام الساوية ، وهى تشبه البسائط من جهة أنها غير آلية ، وتشبه الآلية من جهة قصد الحركة .

وقد يقال : « الصورة » « على الكيفية » و « الكمية »^(١) ، بالحاصلة فى الممتزج بما هو ممتزج .

وبهذه الجهة تنفصل صورة الاجسام المتشابهة الأجزاء بعضها من بعض ، وتلحقها^(٢) خواصها كعسر الفساد ، الذى يوجد للذهب ، وغير ذلك من الخواص .

(١) غير واضحة بالأصل ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) فى الأصل : ويلحقها .

فصل

« والمبدأ » :

يقال : على كل ما يقال عليه السبب .

وقد يقال :

على ما منه يبتدىء الشيء بالحركة مثل :

طرف الطريق ، فإنه مبدأ للشيء .

وقد يقال :

ص ٨٠ ، المبدأ الذي يحدد كون الشيء . مثال ذلك : / التعليم ، وكل ما يسري على هذا ،

كما يقال في المبدأ فأنما يقال : على جهة التشبيه ، بواحد من هذه الحدة مثل قولنا :

المقدمات : لأنها مبدأ النتيجة .

فإن هذا إنما أطلق عليها من جهة أنها هيولى لها

فصل

«الأسطقس» :

يقال : أولا عند الفلاسفة ، على ما إليه يحل الشئ ، من جهة الصغرى .

وبهذه الجهة يقال :

إن الأجسام الأربعة التي هي : — الماء ، والنار ، والهواء ، والأرض :
إنها أسطقسات سائر الأجسام المركبة .

وقد يقال : الأسطقس على الذي يرى أنه أقل جزء في الشئ ، على ما يرى
ذلك أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ ، .

وقد يقال أيضا :

إن الكلّيات هي أسطقسات الأشياء الجزئية بحسب رأى من يرى فيها أنها
مبادئ الأشياء ، وإنما هو أكثر كلية ، فهو أخرى أن يكون أسطقسا .

فصل

«الإضطراب» : —

يقال على الشيء الذي لا يمكن أن يوجد الشيء إلا به وذلك من قبل الهيولى

كقولنا : —

إن الحيوان ذا الدم مضطرب أن يتنفس .

وقد يقال :

الإضطراب على العسر ، وهو ضد الاختيار .

ولذلك وصفه^(١) الشعراء من اليونانيين ، بأنه موقف محزن

وقد يقال : «الاضطراب» على الذي لا يمكن أن يكون بنوع ، ولا جهة أخرى

(١) في الأصل : وصفوه .

فصل

« الطبيعة »

عند الفلاسفة يقال :

على جميع أصناف التغييرات الأربعة ، التي هي : —
الكون ، والفساد ، والنقل ، والنمو ، والاستحالة .
وتقال أيضا عند الفلاسفة : —

على الصور التي هي مبدأ هذه الحركات .

وهي أحق باسم الطبيعة عندهم ، وبخاصة ، ما كان منها بسيطا ، لأن الآلية
هي أخرى أن تسمى نفساً كبداً النمو .

وبهذه الجهة تسمع الأطباء يقولون : —
قد مضطت الطبيعة ، كذا :

يعنون القوى المدبرة للأجسام عندهم ، وهي « العادة » ، لأنها ، وإن كانت
آلية ، فهي أبسط. عندهم من القوى الأخرى [و] لا يكادون يطلقون طبيعة على
قوة القلب .

ومن هذه الجهة كان قولنا :

فعل طبيعي ، يقال : النطق

وقد يطلق اسم « الطبيعة » ، على الاسطوانات التي يركب منها الشيء عندهم.
وبذلك نقول :

إن طبيعة الأجسام المتشابهة ، من الماء ، والنار ، وسائر البسائط .
والطبيعة أيضا تقال :
على أصناف الهوى .
وهي بالجملة تقال على أصناف الصور ، وأصناف المواد والتغيرات
اللازمة عنها .
فهذا تمام المقدمة

* * *

(حدث العالم)^(١)

ولنشرع الآن في حدث العالم . مستعينين بالله تعالى فنقول .

أختلف النظر في هذه المسألة .

فذهب أهل الحق (٦٤) .

أن العالم محدث ، مخلوق ، أحدثه البارئ تعالى بقدرته ، وكان الله تبارك وتعالى ، ولم يكن معه شيء ، واتفق على ذلك جميع أهل الملل .

ووافقهم على ذلك من الفلاسفة أفلاطون (٦٥) ، وسقراط (٦٦) ، وإنما دقليس (٦٧) ، وفيثاغورس (٦٨) ، وأنكساغورس (٦٩) ، (٧٠) وتالس وذهب أرسطو (٧١) ، ومن تبعه ، مثل الاسكندر (٧٢) ، وبندقليس ، (٧٣) وثامسطيوس (٧٤) ، ومن نصر مذهب من فلاسفة الاسلام كأبي نصر محمد بن محمد الغرابي (٧٥) ، وأبي علي بن سينا (٧٦) ، إلى القول : « يقدم العالم » .

ص ١٩ ولهم في ذلك تفصيل / سنذكره بعد إن شاء الله تعالى .

ويذهب جالينوس (٨٧) الطبيب (٦) في آخر عمره (٢) في الكتاب الذي

(١) لقد أضفنا هذا العنوان لإبراز بداية المسألة .

(٢ - ٢) الأصل متآكل بمقدار كلمتين أو ثلاث كلمات . وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتناه مسترشدين بسياق كلام الغزالي عند إيراد هذه المسألة [أنظر صفحة ٨٨ من كتاب دلتهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا القاهرة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م الطبعة الخامسة]

يشتمل « ما يعتقد جالينوس رأياً ، إلى التوقف في هذه المسألة لأنه لا يدري (٢١) ، هل العالم قديم أم محدث .

وربما دل بزعم ، أنه لا يمكن أن تعرف هذه المسألة . وأن ذلك ليس لقصور فيه ، بل لاستعصاء هذه المسألة . على العقول .

وقال . ذو مقراطيس (٧٨ت) :

إما أن لا يكون حقاً البتة ، وإما أن يكون الأبين لنا .

وإلى هذا ذهب فلوطينس (٧٩ت) في آخر عمره . وكان يقول . ينبغي أن

لا نقول :

« أشياء »

بل كان يحرك أصبعه فقط .

وهؤلاء ، لا رأوا المخلوقات تتحرك ، وتتغير ، ظنوا أنه لا يمكن أن يقال :

الشيء بالحقيقة ، على التي لا تتغير .

ونحن الآن نبين تفضيل مذاهب المشائين في هذه المسألة .

فنقول : —

ذهب أرسطو ، ومن تبعه إلى قدم العالم (٨١ت) العلوى ، ولهم تفصيل

في العالم السفلى ، أعنى : —

من الخط عند ملك القمر .

فقالوا : —

نعلم حدوث الاشخاص الثابتة في عالم الكون والسماء دون كليات .

الأسطقسات الأربعة ، أعنى :

النار ، والهواء ، والماء ، والأرض .

(١) الكلمة غير واضحة بالأصل ، وهى أقرب إلى أن تكون « يدري ،

وهو ما أثبتناه .

فقالوا : —

إن الأسطقسات الاربعة قديمة بكلياتها ، حادثة بالجزء . وقالوا : —
كل ما عدا كليات الأسطقسات في عالم الكون والفساد فهو عندهم حادث
بالشخص ، قديم بالنوع .

وأما السمائيات ، عند الفلاسفة ، فهي قديمة بالشخص ، ويستحيل وجود
شخصين منها على أصولهم ^(١) ، لأن تكرار القديم بالشخص عندهم عبث .
ولما يتكرر الكائن والفاقد :

كالإنسان عندهم :

فانه قديم باق بالنوع ، حادث بالشخص .
وقالوا على سياق ذلك :

من حكم على جميع العالم بالحدوث فقد أخطأ ، ومن حكم على جميعه بالقدم
فقد أخطأ .

وقالوا أيضا : —

إن العالم ^(٢) العلوى ، يمكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالواجب بذاته ،
غير محدث حدوثا يسبقه عدم .

نقول :

واسبقان لك أيها الناظر تفضيل مذاهبهم في هذه المسألة .

ونحن الآن نذكر دليلين على إثبات حدث العالم ، ثم نذكر بعد ذلك
الاشبه من شبه الفلاسفة ، ونتقصى عنها .

وقد التزمت أن لا أذكر ^(٣) من شبههم إلا أشبهها ، وأكثرها

(١) في الأصل : « تنجيروا ،

(٢) في الأصل : « أنهم ،

(٣) في الأصل : نذكر :

إحالة^(١) على العقول ، دون الغث ، والركيك الذى يدرك الاعتراض عليه
من مارس^(٢) طرفا من العقول .

فقه، ول : — وبالله التوفيق :

الدليل على حدث العالم أن نقول :

نل موجود سوى الله تعالى^(٣) ، فهو جائز بالنظر إلى ذاته ،
وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث .

فكل موجود سوى الله تعالى حادث .

فهذا برهان على حدث العالم من القياس المحلى من الضرب الأول من
الشكل الأول .

فنقول :

هاتان^(٤) مقدمتان ، ففى أيهما النزاع ؟

فإن قيل :

النزاع فى المقدمتين .

فنقول .

إن المقدمة الصغرى من هذا البرهان ، لا ينازع فيها الخصم لكننا نتبرع

ببيانها .

فنقول .

كل موجود سوى الله تعالى ، فهو متغير ، وكل متغير ، فهو جائز

(١) فى الأصل : د إحالة ،

(٢) فى الأصل غير واضح وقد رجحنا أن تكون على النحو الذى اثبتناه .

(٣) فى الأصل د تعالى ، وقد عدلنا رسم اللفظ فى كل مرة ورد فيها بعد ذلك

على نحو ما أثبتنا . دون إشارة أخرى .

(٤) فى الأصل : هذان

ص ٢٠ بالنظر إلى ذاته / ^(١) لأنه من المستحيل أن يكون واجبا بالنظر ^(١) إلى ذاته ،
ثم تغيير ذاته .

وما يدل أيضا على تصحيح المقسمة الصغرى أن نقول :
أحكام العقل ثلاثة :

وجوب ، وجواز ، وإستحالة .

فإذا تقرر ذلك ، فلا يخلو :

إما أن يحكم على كل موجود بالوجوب بالنظر إلى ذاته ،

ولما أن يحكم عليه بالجواز بالنظر إلى ذاته ،

أو يحكم على بعضه بالوجوب ، وعلى بعضه بالجواز ، وبالنظر إلى ذاته .

إذ من البين أن قسم الاستحالة ، لا مدخل له هنا .

وباطل أن يحكم على كل موجود بالوجوب بالنظر إلى ذاته .

إذ من المستحيل وجود ذاتين :

كل واحد منهما ^(٢) واجب الوجود بالنظر إلى ذاته .

على ما تبين لك في الوجدانية .

والتكثر في العالم ثابت بالضرورة .

وباطل أن نحكم على جميع الموجودات بالجواز ، لأنه يمر ^(٣) الأمر

إلى غير نهاية .

(١-١) الأصل به تأكل طمس معظم ألفاظ الكلام المحصور بين الرقنين

فيما عدا لفظ « المستحيل » فهو ظاهر ، والحرف الأخير من آخر كلمة وهو « راء » .
وقد ملأنا الفراغات بما يتفق وسباق الكلام والمتبقى من الألفاظ والأحرف على
نحو ما أثبتنا .

(٢) في الأصل : « منها »

(٣) غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا أي يكون اللفظ على النحو الذي أثبتناه

فإذا بطل أن نحكم على جميعه بالوجوب ، وبطل أن نحكم على جميعه بالجواز ، فلم يبق إلا أن نحكم على بعض الموجودات بالوجوب بالنظر إلى ذاته ، وهو الباري تعالى وتقدس :

وعلى بعضها بالجواز ، بالنظر إلى ذاته : وهو العالم .
فقد تبين الآن تصحيح المقدمة الصغرى من القياس .
ولامعنى الاطناب في ذلك ، فإن الخصم لا ينازع فيها .
والشأن كله في تصحيح المقدمة الكبرى .
ووجه بيانها أن نقول :

إذا ثبت أن كل موجود سوى الله تعالى ، فهو جائز بالنظر إلى ذاته .
والجائز هو الذى يتساوى فيه طرفا النفي والإثبات ، ولا مزية لأحدهما على الثانى بالنظر إلى ذاته .

فهما (١) تقرر الثبوت ، بدلا عن العدم ، إفتقر لامحالة إلى مخصص .
فإذا تقرر ذلك فنقول :

إن ثبت قدم العالم لإرتفاع الجواز ، لكن الجواز ثابت ، باستثناء نقيض الثانى ينتج نقيض المقدم .

فإن قيل : —

النزاع في لزوم التالى للمقدم .

وأما المقدمة الإستثنائية : فمسلمة .

فالجواب أن نقول : —

من البين أن إرتفاع المخصص يؤذن بإرتفاع الجواز ، وثبوت القدم ، يلزم منه إرتفاع المخصص .

(١) فى الأصل « فهمى » ، — ويلاحظ أننا عدلنا كتابة اللفظ على نحو ما أثبتنا فى كل مرة ورد فيها بعد ذلك ، دون إشارة أخرى .

ولإذا ارتفع المخصص ، لارتفع الجواز .
 فإن قيل :
 غير مسلم لزوم لارتفاع المخصص للحكم بالقدم .
 فالجواب أن نقول
 فالجواب أن نقول :
 المخصص معناه :
 المثبت للوجود بدلا عن العدم .
 وذلك غير موجود فيما اتصف بالقدم .
 فإن لم يزل ؛ ولا يزال ثابتا ، فما معنى قول القائل :
 أثبتته ، أو أوجده ، وهو لم يكن ثابتا ، وموجودا .
 والذي ذكرناه ، لازم له ، سواء قدرنا المخصص بالإرادة ، والقدرة ،
 أو على جهة العلة على أصولهم .
 والجملة في ذلك المغنية عن التفصيل : أنا مهما نفينا سبق العدم ، لم نعقل
 التخصيص لاعلى جهة العلة ،
 كما قال الخصم ، ولاعلى جهة الفعل ، بالإرادة ، والقدرة
 فإن إثبات ما هو ثابت ، ولم يزل ثابتا ، غير معقول .
 فهذا وجه تصحيح لزوم التالى للمقدم .
 فإن قيل :
 ما معنى الحادث موجود بعد عدم ؟
 فلنبحث عن الفاعل (١) ، إذا أحدث . هل الصادر منه :
 المتعلق به الوجود ، أو العدم المجرد ، أو كلاهما ؟
 وباطل أن يقال :

(١) فى الأصل : على

إن المتعلق به العدم السابق .

إذ لا تأثير للفاعل في العدم .

ص ٢١ وباطل أن يقال كلاهما .

إذ أن العدم ، لا يتعلق به أصلا ، وأن العدم في كونه عدما (١) لا يجوز
التعلق به (٢) .

فيبقى (٢) أنه متعلق به من حيث أنه موجود .

والإحداث ليس شيئا غير تعلق الفعل بالوجود ، أعني فعل الفاعل ،

هو إيجاد الشيء في ذلك الوجود المسبوق بالعدم .

والوجود الذي هو غير مسبوق بالعدم ، فإن الصادر منه مجرد الوجود .

وأنه لانسبة له إليه إلا الوجود .

فإن فرض الوجود دائما ، فرضت النسبة دائمة ،

وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفضل ، وأدوم تأثيراً ، فقد

بطل قول القائل : —

إنما هما نفينا سبق العدم ، لم نقل التخصيص .

وهنا الكلام ، لآبي علي بن سينا .

والجواب أن نقول : —

هذا كلام سفسطائي خبيث ، فإنه ، أسقط ما يقتضيه الالتزام الحاضر .

وهو أن نقول :

(١ - ١) : الأصل به تأكل أخفى ما تقديره ثلاث كلمات . وقد رجحنا أن

تكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) في الأصل : وفيق ، .

فعل الفاعل تعلق بوجود ما، وهو الوجود بالقوة المفارق للعمم،
ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل، لأن ما كان
من الوجود على كاله الأخير، لا يحتاج إلى إيجاد، ولا يتعلق أيضا بالعمم
من حيث هو عدم .

فهذا وجه تصحيح المقدمه الكبرى من البرهان على حدث العالم .
وبالله التوفيق

فصل

الطريقة الثانية في إثبات حدث العالم .
أن تقول :

العالم متغير ، وكل متغير حادث . فالعالم حادث .
فها تان مقدمتان : ففي (١) أيهما النزاع ؟
فإن قيل :

النزاع في المقدمتين الصغرى والكبرى .
فالجواب : أن نقول :

تصحیح المقدمة الصغرى بين ، لكننا نزيده أيضا ، لنبنى عليه غرضنا
في تصحيح المقدمة الكبرى .
والأولى أن نعرض الكلام في أشخاص الجواهر في عالم الكون والفساد ،
ثم نبين أطرافه فيما عداها .
فنقول :

إن ثبت أن الأعراض قائمة بالجواهر ، ثبت لا محالة أنها متغيرة (٢) .

(١) الأصل غير واضح ، فرجعنا قراءتها على نحو ما أمهتنا .

(٢) يوجد بالنسخة الخطية ، عقب لفظ « متغيرة » مباشرة عبارة ، رأينا
حذفها ، لأنها تكرار للعبارة السابقة عليها مع تقديم وتأخير في الالفاظ أدخل
بالمعنى الذى يفهم من العبارة السابقة . ففى عبارة مكررة مخلوطة . والإبقاء عليها
يخل بسياق النص ، أما العبارة فهى : « لكن قد ثبت أن الأعراض قائمة بالجواهر ،
فقد ثبت أنها متغيرة لا محالة » .

فإن قيل :

النزاع في المقدمة الاستثنائية .

وأما لزوم التالي للمقدم فمسلّم .

فالجواب أن تقول :

إختصاص الجوهر بحيز دون حيز، لا يخلو، إما أن يرجع إلى ذاته . أو إلى
على ذاته .

وباطل أن يرجع إلى ذاته ، لأنه يلزم من ذلك أن يبقى في ذلك الحيز ،
ما بقيت ذاته .

ونحن نشاهد زواله عنه .

فإذا بطل أن يرجع إلى ذاته ، لم يبق إلا أن يرجع إلى زائد على ذاته .
وذلك الزائد ، لا يخلو :

إما أن يرجع إلى نقي أمر ما عن الجوهر ،

وإما أن يرجع إلى ثبوت أمر ما ، له .

وعلى كلا الوجهين يلزم من ذلك ثبوت الأعراض ؛ لأنه إن رجع إلى
نقي أمر ما عن الجوهر ، لزوم من ذلك أن يكون ذلك الأمر ثبوتاً ، قد اتصف
به الجوهر ، ثم اتفق عنه .

وذلك هو المعبر عنه بالعرض .

وليس عند الخصم موجود إلا بالجوهر لا غير .

وإن رجع إلى ثبوت فهو المعبر عنه بالعرض أيضاً .

فإن قيل :

نسلم أن الحركة عرض ، ولا نسلم أن السكون عرض .

بل نقول :

إن السكون راجع إلى نفي الحركة عما من شأنه أن يتحرك .
فالجواب أن نقول :

قد سلمت إثبات الأعراض ، على الجملة ، وذلك مطلوبنا ، لكننا تبرع
ص ٢٢ بالجواب عن ذلك ،
(١) فنقول

ليس يرجع نفي الحركة عن (١) الجوهر إلى المكان في حال سكونه ،
فلو رجعت تلك النسبة إلى نفي الحركة د عما شأنه أن يتحرك ، للزم في كل
متحيز انتفت عنه تلك الحركة ، أن تعلق له تلك النسبة .
وذلك محال .

فإذا بطل أن يرجع إلى نفي الحركة عما من شأنه أن يتحرك ، لم يبق ،
إلا أن يرجع إلى وجود قديم بالجوهر .
وذلك ما أردنا بيانه .

فقد ثبت لك تصحيح المقدمة الصغرى من البرهان على حدث العالم .

(١ - ١) يطمس التآكل أغلب الألفاظ التي بين الرقمين ، وقد رجعتنا أن
تكون على النحو الذي أثبتناه .

فصل

فإن قيل :

مادليلكم على تصحيح المقدمة الكبرى من البرهان على حدث العالم .
فالجواب أن نقول :

كل متغير ، فقد قام به عرضان حادثان : يتعاقبان عليه .
وكل من قام به عرضان حادثان يتعاقبان عليه : حادث .
فكل متغير حادث .

فهاثان مقدمتان على تصحيح المقدمة الكبرى .
ففي أيهما النزاع ؟

فإن قيل :

النزاع في المقدمتين : الصغرى ، والكبرى .
فالجواب أن نقول :

نحن الآن ندين تصحيح المقدمة الصغرى أولاً ثم ندين بعد ذلك ، تصحيح
المقدمة الكبرى .

ووجه بيان تصحيح المقدمة الصغرى ، أن نقول :
قد تقرر أن الحركة والسكون ، عرضان قائمان بالجوهر .
ونحن الآن ندين حدوثهما .
وبذلك تصح المقدمة الصغرى .

ووجه بيان ذلك أن تقول :
 الحركة والسكون طارئان على الجوهر .
 وكل عرضين طارئين على الجوهر حادثان .
 فالحركة والسكون حادثان .
 فإن قيل :
 النزاع في المقدمة الصغرى والكبرى أيضا .
 فالجواب : أن نقول :
 تصحيح المقدمة الصغرى بين ، لأننا :
 إذا فهمنا حقيقة العرض ، فهمنا لاحالة استحالة قيامه بنفسه ، وإستحالة
 كمونه .

لكننا نزيد أيضا فنقول :
 مأخوذ في حقيقة العرض ، قيامه بالجوهر . فإذا قدره غير قائم بالجوهر ،
 وقدره قائما بنفسه ، فقد أبطل حقيقة العرض .
 وكذلك إذا قدره كامنا ، لأنه مأخوذ في حقيقة الحركة ، أن يتحرك
 بها متحرك .

فإذا قررها الخصم كامنة ؛ فقد أبطل حقيقتها .
 وأيضا يلزم من ذلك إذا ظهرت ، أن تظهر بظهور ؛ لأننا نطرد في ذلك
 دليل لإثبات الأعراض ، وظهورها بظهور إلى مالا يتناهى :
 فإذا بطل ظهورها ، وكمونها ، وبطل قيامها بنفسها ، صح طروؤها
 لامحالة .

ذلك ما أردنا أن بين .
 فقد ثبت تصحيح المقدمة الصغرى من البرهان على تصحيح قولنا :

كل متغير ، فقد قام به عرضان حادثان .
 ووجه تصحيح المقدمة الكبرى ، وهو قولنا :
 كل عرض طارىء على الجوهر حادث .
 أن نقول :

كل عرض طارىء ، فهو غير منتقل .
 وإذا ثبت إستحالة إنتقاله ، فقد وجد عن عدم ،
 فإن قيل :

مادليلكم على إستحالة الانتقال ؟
 فالجواب أن نقول :

إذا فهمنا حقيقة العرض ، علمنا ، لاحاله إستحالة إنتقاله لكننا نزيده
 إيضاحاً فنقول :

لوانتقلت الحركة من محل إلى آخر . للزم أن يطرأ عليها زمان ، لاينتقل
 بها منتقل ؛ لأنها في حال قيامها بالاول
 ص ٢٣ غير منتقلة ، وفي حال قيامها بالثاني غير / منتقلة .

وقد قرر الخصم انتقالها ، فقد طرأ عليها زمان لاينتقل بها منتقل .
 وذلك " محال ، إذ لو تم ذلك " للزم أن تفتقر إلى حركة تنقلها .
 ويطرد في ذلك دليل إثبات الأعراض ، وتلك الحركة إلى حركة إلى
 مالايتناهى ، وذلك محال .

فإن قيل :

مطلوبكم : أن الحركة وجدت ، بعد أن لم تكن البتة ،

(١ - ١) ما بين الرقمين غير موجود لتأكل مكانه ، وقد رجحنا أن يكون على نحو
 ما أمبئنا .

فيم تشكرون على من يقول :

إن الحركة كانت قديمة ، ثم عدمت ، ثم وجدت الآن . ؟
فأدليلكم على استحالة عدم القديم ؟
فالجواب أن نقول :

الدليل على ذلك ، أن عدمه لا يخلو :
إما أن يكون واجبا ، أو جائزا ، أو مستحيلا .
فإذا بطل الوجوب ، والجواز ، ثبتت الاستحالة . ووجه بطلان الوجوب ،
أن نقول : —

إذا قدر عدم القديم واجبا :
فإما أن يقدر وجوبا مطلقا ؛ وإما أن يقدر مقيدا .
فإن قدر مطلقا لزم في ذلك ، استمرار استحالة وجوده ، وقديم لم يستمر
وجوده محال .

وإن قدر مقيدا ، فالكلام في ذلك المقيد :
هل هو واجب أو جائز ؟
فإن قدره الخصم جائزا ، لزم جواز عدم القديم ، لأنه إذا قدر جواز
تقدم المقيد (١) ، وتأخيرته ، لزم من ذلك جواز قدم عدم القديم ، وتأخره ،
وسيأتي بطلانه .

وإن قدر وجوب المقيد :
فإما أن يقدر وجوبا مطلقا ، وإما أن يقدر مقيدا .
فإن قدر مطلقا ، لزم من ذلك استحالة استمرار وجود القديم .

(١) في الأصل : المقيدة

وإن قدر مقيداً بالكلام في ذلك المقيد ، وذلك يؤدي إلى ما لا يتناهى .
فقد استحال تقدير وجوب عدم القديم . ولم يبق إلا أن يدعى الخصم
الجواز .

ووجه بطلان ذلك أن نقول :

إن ثبت جواز عدم القديم ، ثبت المخصص .
لكن المخصص غير ثابت ، فالجواز غير ثابت ، فاستثناء نقيض الثاني ينتج
نقيض المقدم .

فإن قيل :

النزاع في المقدمة الاستثنائية .

فالجواب أن يقال :

مخصص عدم القديم ، إما أن يكون فاعلاً مختاراً ، وإما أن يكون ضدّاً ،
وإما أن يكون انتفاء شرط .

فإن قيل :

ما دليلكم على حصر (١) القسم .

فالجواب أن نقول :

الدليل على ذلك :

أنا لو قدرنا مخصصاً رابعاً ، فلا يخلو ، إما أن يخصص باختيار ، وإما أن
يخصص بغير اختيار .

وإن خصص باختيار ، فهو الفاعل المختار .

(١) في الأصل «حضر» وما أثبتناه يتفق والتصحيح الوارد في الهامش بخط أحد
قراء المخطوط - الذين وضعوا تعليقات هامشية للتنبيه إلى النقاط لا غير ، على نحو
ما بيناه في وصف المخطوط .

وإن خصص بغير اختيار ، فلا يخلو :
 إما أن يكون نفيًا ، وإما أن يكون ثبوتًا .
 فإن كان نفيًا ؛ فهو : المعبر عنه بانتفاء الشرط .
 وإن كان ثبوتًا ؛ فهو : المعبر عنه بطرؤه الضد .
 فقد استبان لك حصر (١) القسمة .
 ثم نرجع الآن ، فنقول :
 وباطل أن يكون فاعلاً مختاراً ، لأن العدم لا يفعل ، (٢) إذ كان الوجود
 مفقوداً (٣) .
 وباطل أن يكون طريان ضد ، لأنه ليس أحد الضدين أولى بنفي صاحبه
 من الثاني .
 وباطل أن يكون انتفاء شرط ، لأن شرط القديم قديم لا محالة .
 والكلام في نفيه كالكلام في الأولى .
 وذلك يؤدي إلى ما لا يتناهى .
 فإذا ثبت استحالة المخصص ، بما قلناه ، ثبت لا محالة صحة المقدمة
 الاستثنائية من الشرط المتصل .
 وهو قولنا .
 ولكن المخصص غير ثابت ، فالجواز غير ثابت .
 فإذا بطل وجوب عدم القديم ، وبطل جوازه ، كما بينا ،
 ص ٢٤ ثبت لا محالة استحالة / عدمه .

(١) نفس الملاحظة السابقة .

(٢ - ٢) كانت في الأصل : « إلا إذا كان الوجود مفقود ، .

وذلك^(١) ما أردنا بيانه ، وهو تقرير^(٢) حدوث الحركة والسكون .
 وإذا تقرر ذلك ، فقد صحت المقدمة الصغرى ، من القياس على تصحيح
 المقدمة الكبرى من البرهان على حدث العالم .
 وهو قولنا :
 كل متغير ، فقد قام به عرضان حادثان .
 وبقي علينا الآن تصحيح المقدمة الكبرى .
 وهو قولنا :
 وكل من قام به عرضان حادثان ، حادث .
 ووجه تصحيحها ، أن نقول :
 إذا ثبت إستحالة عرو الجواهر عن الأعماض الحادثة ،
 وثبت إستحالة حوادث لأول لها ، ثبت لامحالة حدوثه .
 فإن قيل :
 من أى وجه يفتر حدوث الجواهر إلى إثبات إستحالة حوادث لأول لها .
 فالجواب أن نقول :
 لا بد فى الحقيقة من إثبات ذلك ، فإن للخصم أن يقول :
 الجوهر قديم ، والأغراض حادثة ، وهى تتعاقب على الجواهر ، إلى
 غير أول .
 فقد استبان لك افتقار الجواهر إلى إستحالة حوادث لأول لها .
 وذلك ما أردنا بيانه .

(١-١) ما بين الرقمين غير موجود بسبب التأكل وقد أثبتنا ما يتفق وسياق
 النص مع تقدير المسافة ، وعدد الكلمات المفقودة ، والنهايات السفلى لبعض
 الألفاظ (انظر س : من صفحته ٢٤ من المخطوط) .

فإن قيل :

ماديلكم على إستحالة عرو الجواهر عن الأعراض ؟ .

فالجواب أن نقول :

قد أكثر المتكلمون في ذلك :

فمنهم .

من قاس سائر الأعراض ، على الحركة والسكون .

فقال :

كما لا يجوز الخلو عن الحركة والسكون ، فكذلك سائر الأعراض ، وهذا

في الحقيقة من قياس الشبه الذي لا يصح إستعماله في الظنيات .

فكيف يستعمل في العقليات ، التي يطلب فيها القطع ؟

ومنهم :

من تمسك بلفظ مشترك . فقال :

قبول الجواهر .

إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون جائزاً ، وإما أن يكون مستحيلا .

وباطل أن يكون مستحيلا .

وباطل أن يكون جائزاً ، لأنه من صفات النفس .

فلم يبق إلا أن يكون واجبا .

وإن كان واجبا إستحال العرو .

ووجه الاعتراض عليه أن نقول :

القبول لفظ مشترك يطلق ، ويراد به : التهيؤ .

ويطلق ويراد به الإتصاف .

فإذا أردت التهيؤ فالتهيؤ واجب .

وإنما كلامنا ، في الإتصاف .

ولا يلزم من وجوب التيهو استحالة العرو .
 وإن أردت بالقبول : الاتصاف .
 فهو جائز ، ولا يلزم من ذلك استحالة العرو .
 وقد استدلوأ على ذلك بأمرأ أخر ، لا يتشاغل بالاستدلال بها ، والاعتراض عليها لييب .

والأولى أن نقول :

دليل حدوث العالم يستمر دون الاستدلال على استحالة العرو .
 فإننا بالضرورة نعلم استحالة عرو المتحيزات عن الحركة والسكون . وذلك كاف في حدث العالم .
 لكنا^(١) تبرع بالدليل على ذلك .
 فنقول :

الاتصاف المقابل للعرو المستحيل ، ليس هو إتصاف معين ، بعرض معين ، فإنه بقدر اتصافه بالصلع مثلاً ، وهو عرو عن الألوان وبقدر اتصافه بالألوان وهو عرو عن الطعوم والروايح .
 فالإتصاف المقابل للعرو المستحيل :
 إما أن يكون مطلقاً .

وإذا كان الاتصاف المقابل للعرو المستحيل اتصافاً مطلقاً ، فلا يخلو :
 إما أن يكون ذلك الاتصاف المطلق واجباً ، أو جائزاً .
 ولا مدخل لقسم الاستحالة هاهنا .
 وباطل أن يكون جائزاً ، لأنه إذا كان جائزاً ، إفتقر إلى مخصص .

(١) في الأصل « لا كنا » كعادة الناسخ

ويلزم من ذلك تعيينه ، ويبطل اطلاقه .

وقد قلنا :

إله مطلق ؛ فبطل أن يكون جائزاً .

ص ٢٥ فلم يبق / إلا أن يكون واجبا .

ولذا كان واجبا ، استحالة العرو ،

وذلك ما أردنا أن نبين .

فصل

فإن قيل :

مادليلكم على استحالة حوادث لا نهاية لها ؟ إذ لا نقبل^(١) أن يقول :
الجوهر قديم ، والأعراض حادثة تتعاقب إلى غير أول .
فالجواب أن نقول :

ما لا نهاية له في كلام النظار ، لفظ مشترك تارة يطلق على الأمر ذاته ،
المتصف بذلك ، وتارة يطلق على نفس حقيقة غير المتناهي : كما إذا قلنا :
عشرون ذراعاً :

فتارة يعنى الخشبة التي هي عشرون ذراعاً ، وتارة يعنى بها حقيقة
هذه الكمية .

ثم اعلم : أن هذا اللفظ ، أعنى قول القائل :
« ما لا نهاية له » ،

تارة يطلق حقيقة ، وتارة يطلق مجازاً .
والذى يقال على الحقيقة ، قد يقال على جهة السلب^(٢) . المطلق وقد يقال

(١-١) الأصل غير واضح وهو أقرب أن يكون على نحو ما أثبتنا ، وهو
ما يتسق مع المعنى ، إذ نجد في الأصل الكلمات الآتية : « إذ للنايل » ،
(٢) في الأصل : « السبب » ، وما أثبتناه هو التصحيح الوارد بهامش المخطوط
[انظر الهامش الأيسر لصفحة ٢٥ من النسخة المخططة]

[لا] (١) على جهة السلب (٢) المطلق؛ فهو أن يكون الشيء مسلوباً عنه المعنى الذى تلحقه النهاية ، بأن يكون لا كم له ، مثل ما يقال :
إن النقطة لا نهاية لها .

أما الذى يقال ، لا على جهة السلب ، فإنه يقال بمقابلة التناهى فى الحقيقة ، وهو أن يكون الشيء ، من شأن ماهيته أن يكون له نهاية . ثم تسلب (٣) .
وهذا يقال على وجهين :
أحدهما :

أنه من شأن نوعه ، وماهيته ، أن يكون له نهاية ، لكن ليس من شأنه بعينه أن يكون له ذلك .
مثال ذلك :

لو قدرنا خطأ غير متناه ، فإنه ليس يجوز أن يكون خطأ واحداً بالعدد موضوعاً للتناهى ، ولغير التناهى ، لكن ماهية الخط قابلة لأن يكون متناهما عند من يضع خطأ غير متناه .
إذ الشك فى غير المتناهى .

وإن كان هذا الخط الذى قدرنا ، غير متناه ، ليس من شأنه أن يكون هو بعينه وقتاً آخر غير متناه .
والثانى :

-
- (١) هذه الإضافة ضرورية ليستقيم معنى النص
(٢) نفس الملاحظة الواردة فى هامش رقم (٢) من الصفحة السابقة .
(٣) فى الأصل : « ليست » .

أن يكون من شأنه أن تفرض له نهاية ، لكنها غير موجودة بالفعل .
مثل الدائرة .

فإنها لا نهاية لها .

لست أعنى أن سطح الدائرة غير محدود بجوهر المحيط ، بل إنما أعنى المحيط .

فإنه ليست فيه نقطة بالفعل ينتهى عندها الخط ، بل هو متصل ،
لا فصل فيه .

لكن من شأنه أن تفرض فيه نقطة ، تكون تلك النقطة : حداً ؛ فإن في
الدائرة نقطاً بالقوة على هذه الصفة .

فهذه هي الوجوه ، التي يقال عليها : نهاية بالحقيقة .
وأما التي يقال :

بالمجاز .

فإنه يقال على ما لا يقدر أن ينتهى بالحركة .

وإن كان له نهاية : كالطريق بين السماء ، والأرض . إنه لا نهاية له ، وإن
كان له نهاية .

فهذه جملة ما يطلق عليها لفظ : « ما لا نهاية له » في كلام النظار .

وإذا أطلقناه بحسب خصصنا في هذا الموضع :

فالمراد به الذي يقال ، لا على جهة السلب ، وهو المقابل للتناهي في الحقيقة
وهو من لواحق الكم ، سواء قدرناه متصلاً ، أو منفصلاً .
وقد اختلف النظار في ذلك :

فمنهم :

من أثبت مطلقات ولم يفرق بين ماله ترتيب وضعى أو عقلى .

ومنهم :

من فرق ، وإليه ذهب أبو علي ابن سينا . من فلاسفة الاسلام .
وقال :

ص ٢٦ كل ماله ترتيب وضعي ، أو عقلي ، يستحيل ثبوت مالا نهاية/له منه .

مثال : ماله ترتيب وضعي :

كالجسم والسطح أو الخط ، فلم يجوزوا وجود جسم لا نهاية له ، وكذلك
الخط ، والسطح .

ومثال : ماله ترتيب عقلي :

كالعلل والمعلولات . فلم يجوزوا عللا لا نهاية لها .

ومثال : ما ليس له ترتيب وضعي ، أو عقلي : كالفوس :

الانسانية ، عندهم ، ودورات الفلك .

فجوزوا ثبوت مالا نهاية له من ذلك .

والصحيح : منع ثبوت مالا نهاية له مطلقا ، من غير قرن بين مالا ترتيب

له وصفي ، أو عقلي ، لأن البرهان على استحالة مالا نهاية له ينسحب على

جميع ذلك .

فإن قيل :

فما دليلكم عليه ؟

قلنا :

قد أكثر المتكلمون في ذلك .

ونحن الآن نورد الأشبه ، من أداتهم ، ونبين الاعتراض عليها .

نورد البرهان على استحالة ذلك .

فما استدلل به القاضي (٨٢ت) ، وجماعته من المتكلمين :

أن قال :

قول العائل :

« حوادث ليس لها أول » .

لا يخلو :

• إما أن ينفي الأولوية عن الجميع ، وإما أن يذنبها عن واحد .
فإن زعمها عن واحد ، فذلك الواحد قديم ، والغير حوادث لها أول .
وإن نفي الأولوية عن الجميع لزوم للقول بقدمهم وقد قام البرهان على
حدث العالم .

وهذا الدليل يتركب من شرطى ، وحمل .

ووجه الاعتراض عليه أن يقول :

قول القائل : فإن نفي الأولوية عن الجميع لزوم القول بقدمهم ، أن عنيت .
لزوم القول بقدم كل واحد منهم
فذلك غير مسلم .

وإن عنيت لزوم القول بقدم الجملة .

فذلك مذهب الخصم ، وحكم الجملة غير حكم الآحاد .

وهو حد هذه المسألة . إذ يقول الخصم بحدوث الآحاد وقدم الجملة .

وما استدلوا به أيضا ، أن قالوا :

الحركة الأخيرة ، يكون وجودها موقوفا على وجود حركات لانهاية لها ،
وما توقف وجوده على مالا يتناهى ، لا يوجد فإننا نفرض القول في الدورة ، التي
نحن فيها ، ونقول :

من أصل القدم أنه ، انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية
لها ، فيلزم ألا تدخل هذه الدورة في الوجود .

وهذا الدليل يتركب من شرطى متصل وحمل .
 ووجه الاعتراض على ذلك أن نقول :
 النزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .
 وهو أن نقول :
 لا يخلو :

لما أن يعنى بالتوقف المذكور ، أن يكون ، أمران معدومان فى وقت ،
 وشرط فى وجود أحدهما فى المستقبل ، أن يدخل العدوم الثانى ،
 قبله ، حتى يكون موقوف الوجود عليها .
 فإن كان الأمر على هذا ، وكان أمر فى الماضى معدوماً من شرط وجوده
 أن يوجد (١) أمر ، وبغير نهاية . وكلها معدومة . فيبدأ فى الوجود ، من وقت
 ما يشترط استحالة أن يوجد أمر موقوف الوجود على أمور ، غير متناهية وليست (٢)
 المسألة التنازع فيها كذلك .

ولما أن يعنى انه ليس يوجد إلا وقد وجدت قبله أمور كل واحد ، مثل
 الآخر ، لا نهاية لها من غير أن يكون وقت كلها فيه معدومة .
 فإن أرادوا هذا ، فهو نفس المطلوب .

فلا يجوز أن يكون مقدمة قياس على إبطاله .
 وبما استدلوا به أيضا أن قالوا :
 قول القائل :

ص ٢٧ حوادث / ليس لها أول متناقض .

(١) فى الاصل : توجد .

(٢) فى الاصل : « ليس ،

فإن الحوادث : جمع حادث .
والحادث موجود ، له أول .
فالحوادث لها أول ، وليس لها أول .
وهذا الدليل يتركب من الشرطى المتصل .
والزاع فى لزوم التالى للمقدم .
وهو قوله :

إن كان الحادث موجوداً له أول ، فالحوادث لها أول .
فإننا نقول لهم :

جهلتم الفرق بين كل واحد، وبين الكل .
فإنه ليس إذا كان كل واحد من الأشياء بصفته ، يجب أن يكون الكل
بتلك الصفة .

ولو كان كذلك ، لكان الكل جزءاً ، إذ كل واحد جزء .
ولكان الكل شخصاً ، إذ كل واحد شخص .
فحكم الجملة غير حكم الآحاد .
وقد استدلوأ بأمر أخرى لا يتشاغل بالاستدلال عليها لبيب .
والأولى أن نقول :

الدليل على استحالة حوادث لانهاية لها :
أنا لو قدرنا كثرة غير متناهية ، كما قدره الخصم فى حوادث ليس لها أول .
ثم أخذنا من تلك الكثرة عدداً بالتوهم وبالفعل
فيأخذ تلك الكثرة مع ذلك العدد .
فذلك شىء على حدة .
وتأخذها بانفرادها .

فذلك شيء على حدة أيضا .
 فلا يخلو:
 إما أن تكون تلك الكثرة ، مع تلك الزيادة مساوية لتلك الكثرة من
 غير زيادة عدد أو مساحة .
 فيلزم أن يكون الزائد مثل الناقص ومساوياً له .
 وهذا محال .
 وإما أن لا تكون مساوية له .
 فيلزم أن تكون كثرتان غير متناهيتين .
 وأحدهما : أكثر . والثاني : أنقص .
 وهذا أيضا محال^(١) .
 وهذا البرهان يطرد في عدد غير متناه ، وفي جسم غير متناه وفي سطح غير
 متناه ، وفي خط غير متناه .
 وقد ألزم بعض الفلاسفة ذلك ، في العدد المستقبل ، وربما عضدوا ذلك ،
 بأن قالوا :
 الباري تعالى وتقدس وعد في الجنة بلذات غير متناهية .
 أو بلذات متناهية .
 فإن قلتم .
 وعد بلذات متناهية ، لزم تناهي نعيم أهل الجنان .
 وذلك محال . على أصولكم .
 وإن قلتم :
 وعد بلذات غير متناهية ، لزمكم . ما ألزمتمونا في دورة الفلك ، لأن وعده
 تعالى صدق .

(١) في الأصل : محالاً .

والصدق لأبد من وقوعه .

والجواب أن نقول :

طردكم البرهان الذى قلنا فى العدد فى المستقبل ليس بشئ فى الحقيقة .

والفرق بينهما ظاهر ، لأن الماضى قد دخل فى الوجود .

وحكم عليه بالوجود .

والمستقبل لم يحكم عليه بالوجود ، لأنه لم يدخل فى الوجود ، بل هو

نفي محض .

وأما الجواب عما عارضوا به . فهو أن نقول .

قول القائل :

إن البارى تعالى وتقدس ، إذا وعد بلذات غير متناهية لزم دخول عدد

لاشفع ، ولا وتر فى الوجود . دعوى عريّة عن البرهان .

وهذا القائل لم يفهم مرادنا بقولنا .

إن نعيم أهل الجنان مؤبد لا يتناهى .

والمراد بذلك أن البارى تعالى وتقدس ، وعد أهل الجنان بأن كل لذة

تصرمت تعقبها لذة .

وأن هذا لا ينقطع بغيرنا ، ينفي النهاية عن عدم الانقطاع والذى يزيد

الإشكال فى ذلك أن نقول :

قول القائل :

البارى تعالى وتقدس ، وعد بلذات غير متناهية فى الجنان ، أو متناهية .

ما المراد بقوله متناهية ؟ أو غير متناهية ؟

فإن أراد بقوله : —

غير متناهية :

عدد الأشعة والأوتار فالبارى تعالى لم يغير بذلك .

ص ٢٨ كان ذلك محالاً / ووعدته صدق .

وإن أراد أن البارى تعالى وتقدس وعد بأعداد من اللذات ولا

لذة بعدها ،

فهذا أيضاً لم يعد البارى تعالى وتقدس بذلك يؤدي إلى انقطاع نعيم

أهل الجنان .

وإن أراد أن البارى تعالى وتقدس وعد بلذات لاتنقطع ولا ينصرم .

لكن كل ما دخل منها في الموجود متناه ، فذلك حق .

وعبرنا عن نفي انقطاع نعيم أهل الجنان ، بأن الله تعالى وتقدس ، وعد

بلذات متناهية ، فقد اندفع الإلزام والله موفق للصواب .

وقد كاع^(١) أبو الهذيل العلاف ، من مشايخ المعتزلة عن هذا الإلزام ،

والتمز انقطاع نعيم أهل الجنان . وأن البارى تعالى وتقدس وعد بلذات

متناهية ، منهصرة .

وقد بينا وجه الغلط في ذلك ، بعد أن استبان لك إستحالة حوادث

لأول لها .

والله الموفق للصواب .

وبيانها صحة^(٢) المقدمة الكبرى .

من القياس على تصحيح المقدمة الكبرى على حدث العالم .

(١) كاع ، يكيع ، ويروى بالتحديد ، أراد أنهم كانوا يحبون عن أذى النبي

صلى الله عليه وسلم . في حياته ، فلهاحات اجترأ عليه ، . . . — والسكاعة جمع

الجبان ، كبائع وباعة . [لسان العرب لابن منظور القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ . ج ٩

ص ١٩٢ ، ص ١٩٣] .

(٢) في الأصل : اللفظ أقرب إلى أن يكون ، صححت ، .

وهو قولنا :

كل متغير حادث .

فإن قيل :

دليلكم يستمر في الجواهر التي تتعاقب عليها الأكوان في أحواز مختلفة .
فأوجه اطراذه في السماوات وغيرها من الجواهر ، بما لم نشاهد كونها في
أحواز مختلفة ، ولم نشاهد أيضا تعاقب الأكوان عليها .
ودليلكم على حدث الأعراض مبني على الطروء .

والخصم لا يسلم جواز كونها في أحواز مختلفة .

فالجواب أن تقول :

المصحح لسكون الجوهر في الحيز ، إنما هو التحيز .
بدليل أنا إذا رفعنا كونه متحيزاً ، لاستحال كونه في الحيز .
وإذا قدرنا ثبوت التحيز ، لم يستحل كونه في الحيز .
والتحيز الثابت لجميع الجواهر مفعول واحد .

وإطلاقنا لفظ التحيز ، ليس هو من الألفاظ المشتركة ، ولا من المشككة
أيضاً ، بل هو من المتواطئة ، التي ليس فيها تقديم ، ولا تأخير ، ولا أشد ،
ولا أضعف .

وإذا تقرر ذلك قلنا :

التحيز لا يخلو :

لما أن يصحح الكون في جميع الأحواز ، وفي حيز واحد وباطل أن
يصحح الكون في حيز واحد . لأنه يلزم من ذلك إختصاص جميع الجواهر
بذلك الحيز بعينه ،

ويلزم من ذلك تداخل الجواهر .

فإذا بطل تصحيح التحيز للكون في حيز واحد ،

فلم يبق إلا أن يصحح الكون في جميع الأحواز .
 فإذا الكون في جميع الأحواز على البدل ليس من قبيل المحال ، بل من
 قبيل الجائز .
 فإذا ، الكون في جميع الأحواز على السموات (١) وغيرها ، فما يقدره
 الخصم من قبيل الجائز ، وليس من قبيل المحال .
 وذلك ما أردنا بيانه .
 فقد استبان لك طرد الدليل في جميع الجواهر .
 والله الموفق للصواب .

(١) يلاحظ أن كلمة «سموات» وردت من قبل برسم ألف للهم (السموات)
 وقد إبقيناها على ما هي عليه . [انظر مثلاً الصفحة السابقة سطر هـ]

فصل

ونحن الآن نورد الاشبه من شبه الفلاسفة على :

د قدم العالم ،

ونبين الاعتراض عليها .

فكما استدلوا به على قدم العالم . وهو من أعظم تخیلاتهم أن قالوا :

إن كان العالم حادثا استحال ضرورة عن البارى ، ولا عنه ، صادر ،
فيستحيل كونه حادثا باستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم .

فہاتان مقدمتان .

ففى أيهما النزاع ؟

ص ٢٩ فالجواب أن تقول : —

النزاع فى المقدمة الكبرى من هذا القياس .

وهو لزوم التالى للمقدم .

فان قيل :

الدليل على تصحيح ، لزوم التالى للمقدم أن نقول :

العالم ، إذا كان حادثا كما قدرتموه ، فقبل حدوثه كان ممكنا إما كانا صرفا .
فلا يخلو عند حدوثه :

إما أن يتجدد أمر على الفاعل من صفة ، أو آية ، أو شرط أو غير ذلك ،

أو على المفعول الذى هو العالم .

فان قلتم :

تجدد أمر على الفاعل .
 فالكلام في ذلك المتجدد ، كالـكلام في العالم .
 ويمر الأمر إلى غير نهاية .
 فان قلتم :
 إنه لم يتجدد أمر على الفاعل من صفة أو آية ، أو شرط أو غير ذلك ،
 ولا على المفعول الذي هو العالم .
 بقي العالم على الإمكان الصرف .
 ومعلوم بضرورة العقل ، أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير
 موجب .
 ويجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .
 قالوا :
 يخرج لك من ذلك أن العالم ، مهما كان حادثاً استحال ضرورة عن
 الباري تعالى وتقدس .
 ذلك ما أردنا أن نبين .
 قالوا :
 فهذا وجه تصحيح المقدمة من الشرطى المتصل .
 قالوا :
 ولما «١» كان العالم موجوداً ، أو استحال حدوثه ثبت قدمه .
 وأعلم وفقك الله :
 أن هذه الشبهة منشأ ضلال بعض المتكلمين :
 فان الكرامية :
 أمثبتوا حوادث في ذات الباري سبحانه وتعالى .

(١) في الأصل : « مهمى » .

مثل :

الإرادة ، والقول .

واعتقدوا أن الانفصال يقع بذلك عن الشبهة . والمعتزلة :
اثبتوا إرادة حادثة لا في محل .

واعتقدوا أيضاً أن الانفصال يقع بذلك . وكل ذلك خبط ، وتخليط .
ونحن الآن نبين الانفصال عن الشبهة مستعينين بالله تعالى .

ف نقول :

الفاعل لفظ مشترك : يطلق على المقيد للوجود بذاته ويطلق على المقيد
للوجود بالإرادة والقدرة .

ونحن لا نسلم دعوى الضرورة في ذلك .
وهو نفس مذهب كافة المتكلمين من الإسلاميين وغيرهم .
ومذهب جميع من يقول بحدوث العالم من قدماء الفلاسفة .
فإن قيل :

كما نعلم استحالة تراخي الفعل عن الناعل بالذات ، كذلك نعلم استحالة
تراخي الفعل عن الفاعل بالإرادة والقدرة .
وبيان ذلك أن نقول :

قبل وجود العالم ، كان المريد موجوداً . والإرادة موجودة . ونسبها إلى
المراد موجودة ، ولم يتجدد مرید ، ولا إرادة ، ولا تجددت الإرادة نسبة
إلى المراد ، لم تكن قبل ذلك ، ولم يتجدد على الفاعل أمر من صفة أو آية ،
أو شرط ولا على المفعول الذي هو العالم .

فالمبانيع من تجده قبل ذلك ، وحالة التجدد ، لم يتميز عن الحال السابقة
في شيء من الأشياء ، أو أمر من الأمور .

إل الأمر ، كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد ، وهى بعينها كما كانت ، فوجد المراد .

قالوا :

وهذا معلوم استحالة على الضرورة .

وربما عضدوا ، هذا الانفصال بأن قالوا :

الإرادة لفظ مشترك ، وإطلاقه على الإرادة الحادثة والقديمة ليس بالتواطؤ المحض .

فإن معنى الإرادة فى الحادث هو شوق الفاعل إلى فعله ، وهذا محال فى حق البارى . تعالى وتقدس .

وهذا الانفصال هو عمدة الفلاسفة .

ص ٣٠ فإذا انقضت عنه^(١) شبهتهم وفهمهم^(٢) وأثبت كلامهم فالجواب^(٣) أن نقول : قولكم : إن الإرادة لفظة مشتركة مسلم .

ونحن الآن نبين المعنى الذى أطلقت الإرادة فى حق البارى تعالى وتقدس .

واللفظ المشترك إذا علم المراد بإطلاقه بالتصريح وبالقرينة ، فلا خلاف بين النظر فى جواز إطلاقه فنقول :

معنى الإرادة فى حق الله تعالى وتقدس صفة ، هى من ماهيتها وحقيقتها أن تخصص بها الفاعل ، الشئ . عن مثله ، والمقابل عن مقابله .

(١-١) ما بين الرقين غير موجود بالأصل بسبب التأكل ، وقد قدرنا أن يكون الكلام على نحو ما أثبتنا .

(٢) فى الأصل « والجواب »

والإرادة في حق الحادث هي شوق الفاعل إلى فعله .

إذا فعله كف^(١) الشوق ، وحصل المراد .

وهذا محال في حق البارى تعالى وتقدس .

فإذا تقرر ما قلنا من معنى الإرادة في حق البارى تعالى وتقدس ، إستبان بطلان دعواهم ، الضرورة في استحالة تأخر الفعل عن الفاعل ، مع تماثل حال التجرد والحال السابقة .

فإننا بينا أن الإرادة التي أثبتناها ، وأدى البرهان القاطع إلى ثبوتها في حق البارى تعالى ، أنها صفة من ماهيتها أن يخصص بها لفاعل الشيء عن مثله ، والمقابل عند مقابله ، والإرادة على الحقيقة تابعة للعلم ، والقدرة تابعة للإرادة . ولكل واحدة منهما ، أعنى القدرة والإرادة عموم تعلق ، وخصوص تعلق فالإرادة عامة ، بمعنى أنها صفة صالحة ، لتخصيص ما يجوز أن يخصص .

والمرادات لا تنتهى ، ولها خصوص تعلق من حيث أنها تخصص .

فالوجود حقيقة ما علم وجوده .

والقدرة كذلك لما عموم التعلق من حيث أنها صفة صالحة للإيجاد مطلقا

أى لإيجاد كل ما يجوز وجوده .

ولها خصوص تعلق من حيث أنها توجد وتوقع ما علم وأراد وجوده .

فإن خلاف المعلوم لا يقع .

فالإرادة لا تخصص بالوجود إلا حقيقة ما علم^(٢) وجوده .

والقدرة لا توقع إلا ما أراد وقوعه .

وتعلقات هذه الصفات إذا توافقت على الوجه الذى ذكرنا ، حصل الوجود

لا محالة ، من غير تغيير ، يحصل في المريد .

(١) غير واضح بالأصل ، وقد زججنا أو يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) في الأصل مشكلة هكذا . تملّيم .

ولما يتعذر تصور هذا المعنى علينا ، لأننا لم نحس من أنفسنا لإيجاد ،
ولابدأها ، ولا كانت صفاتنا عامة التعلق .

ولم يتصور بقاء صفاتنا لكونها أعراضاً يتقاضى عقلنا حدوث سبب بحدوث
أمر ، حتى لو قدرنا علماً ، وإرادة ، وقدرة .

ولشكل واحد من هذه الصفات عموم التعلق بمتعلقات لا تنتهي ، على معنى
صلاحية كل صفة لمتعلقها .

وقدرنا صلاحية قدرته للإيجاد ، وقدرنا بقاء الصفات بعلينا وجود شيء
بإرادتنا ، وقدرنا في وقت مخصوص ، ودخل الوقت .

فلا يشك أن الشيء يقع ضرورة من غير أن يتغير ذاتنا ويحدث أمر ،
وبسبب لم يكن .

فخرج لك من ذلك بطلان دعواهم الضرورة في استحالة تأخر الفعل عن
الفاعل المرید .

وأن ما ذكره استبعاد محض .

ص ٣١ ولا فرق بين استبعادهم ، واستبعاد المجسمة في استحالة / موجود قائم بنفسه ،
غير متصف بالاتصال بالعالم ، ولا بالانفصال عنه ، ولا (١) يصدق عليه أنه
داخل العالم ولا خارجه .

وكل ذلك من عمل الوهم والخيال .

شبهة أخرى لهم : وهي أنهم قالوا :

البارى تعالى وتقدس لا يخلو :

(١) الأصل متأكل وقد رجحنا أن يكون الجزء المتأكل وهو بمقدار كلة
واحدة مكونة من حرفين أو ثلاثة . على نحو ما أثبتنا .

إما أن يتقدم على العالم بالذات ، أو بالزمان .
فإن قلتم :
تقدم بالذات ، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين .
وإن قلتم :
إنه تقدم بالزمان ؛ لزم أن يكون قبل الزمان ؛ ولزم القول بالتقدم ؛ لأن
الزمان من العالم .
وربما عضدوا هذه الشبهة بأن قالوا :
الزمان الذى تقدم به البارئ تعالى وتقدس ؛ وإن كان غير متناه معدوم .
لا يخلو :
إما أن يكون متناهيا ؛ وإما أن يكون غير متناه .
فإن كان متناهيا ؛ لزم حدوث البارئ تعالى وتقدس .
وإن كان غير متناه ؛ لزم من ذلك قدم الزمان .
وقدم العالم ؛ بيانه أن الزمان عبارة عن قدر الحركة ، والزمان قديم .
والحركة قديمة ، وإن كانت قديمة ، كان المتحرك قديما .
وذلك مما أردنا أن نبين .
والجواب أن نقول :
هذه الشبهة تتركب من حملي ، وشرطى .
وهو الاستدلال السفسطائى .
لأن القسمة غير واردة ، والبارئ تعالى وتقدس ليس من شأنه أن يكون
فى زمان .
وليس يصدق عند مقايضة القديم إلى العالم قول القائل :

لما أن يكونا معا ؛ ولما أن يكون متقدما عليه بالزمان .
لأن الباري تعالى وتقدس ليس من شأنه أن يكون في زمان .
واعلم ان المراد عندهم هاهنا بالتقديم بالنات :
تقديم العلة على المعلول .
أو هو المفهوم من كلامهم .
ولو أرادوا غير ذلك . لم ينتج دليلهم .
فالقسمة في الحقيقة غير منحصرة ؛ لأن الباري تعالى وتقدس ،
ليس من شأنه أن يكون في زمان .
والمفهوم من قولنا :
« كان الله تعالى ولا عالم » .
وجود ذات ، وعدم ذات لا غير .
كما إذا قلنا :
كان الله تعالى . ولا آدم عليه السلام .
ثم قلنا .
كان الله تعالى وآدم :
لأنما المفهوم وجود ذات الباري تعالى وتقدس ؛ مع عدم آدم
عليه السلام .
ثم وجود الباري تعالى ، مع وجود ذات آدم ، لا غير ؛ واستعمال ،
كان هاهنا ، ليس المراد بها الزمان .
ولأنما المراد بها . ارتباط الخير بالمخير عنه لا غير .
مثل قوله تعالى :

وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا : [من آية ٣٣/٧٣] .
 فكل من شبهه بتقديم البارئ تعالى ، الذى يستحيل عليه الزمان على العالم الذى
 يلحقه الزمان ، بتقديم الموجودين للزمانين أحدهما على الثانى ؛ فقد أخطأ .
 وذلك أن كل موجودين من هذا الجنس ؛ أعنى إذا كان يلحقهما الزمان ،
 إذا اعتبر أحدهما بالثانى ، صدق عليها :
 إما أن يكونا معاً ، وإما أن يكون متقدما عليه بالزمان ، أو
 متأخراً عنه .

لكن الوهم قاصر عن تقدير وجود مبتدأ له ، مع تقدير قبل له . . . وذلك
 القبل ، لا ينفك الوهم عنه بظن أنه شيء محقق موجود ، هو الزمان .
 وهو كعجز الوهم عن تقدير فوق ، لافوق فوقه .
 وقد اتفقا على أنه ليس وراء العالم لا خلا ، ولا ملاء .
 فإن خارجه سطحه ، الذى هو منقطعه لا غير .
 وكما لم يألّف الوهم جسماً متناهيًا ، إلا وفوقه جسم آخر .
 كذلك لم يألّف الوهم حادثاً إلا بعد شيء آخر فسكاع (١) الوهم عن
 من ٣٢ تقدير حادث ، ليس له قبل ، هو شيء / موجود .
 ولا التفات فى الحقيقة إلى غالب (٢) الأوهام .
 فإن قيل :

هذا الذى ذكرتموه من مواضع الإبدال المغالطة ، وذلك أنكم حكتم
 لكم الذى لا موضع له ، ولا يوجد فيه كل ، وهو : الزمان ، والحركة ، بحكم
 السّم الذى له وضع وكل ، وهو : الجسم

١ — انظر هامش رقم ١ من صفحة ٩٢

٢ — يطمس التآكل الكلمة ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

وجعلتم إمتناع عدم التناهي في الكم ذى الوضع ، دليلا على امتناعه في الكم
الذى لاوضع له .
فالجواب أن نقول :

هذا الكلام في غاية الضعف والسقوط .
فإننا لم نستدل على أحدهما بالآخر ، وإنما سقناه على جهة ضرب المثال لاغير ،
وعلى جهة التقريب للاوهام ، كذا الأفهام .
والبرهان على صحة ما قلناه قد تقدم .
شبهة أخرى لهم على قدم الزمان (٨٣ت)
وذلك أنهم قالوا :

يجوز وجود العالم للعالم مثل وجوده بألف سنة ، وبثلاثة آلاف سنة ،
وما لانهاية له .

فهذا الإمكان ، والإمتداد المقرر ، الذى بعضه أطول من بعض بمقدار
معلوم . لاحقيقه له إلا : الزمان .

لأن هذا الإمكان ذو كمية .

والكمية صفة ، وتستدعى ذا كمية .

فلا تخلو هذه الكمية :

إما أن يتصف بها البارى تعالى ، وذلك مستحيل ، لأنه يتعالى عن التقدير
وإما أن يتصف بها عدم العالم ، ليس شيئا ، حتى يتقدر بمقدار فلم يبق
إلا أن يتصف بالكمية ، والحركة والزمان الذى هو قدر الحركة .

فاذاً : قدم العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو :
الزمان .

فقل :

العالم عندكم زمان .

والجواب أن نقول :

هذه شبهة تتركب من الشرطى المتصل ، والشرطى المنفصل والنزاع فى المقدمة الاستثنائية من الشرطى المتصل .

فانا لا نسلم إمكان وجود العالم أو لا ، ولا إمكان وجود عالم آخر أو لا وإنما المسلم وجوده فيما لا يزال بجميع شروطه ومن شرائط وجود العالم ، تقدم العدم له .

فان قيل :

يلزمكم من دليلكم تقدم الزمان على الزمان

فالجواب :

إن ذلك لا يلزم ، لأن كل ذلك من عمل الوهم .
وكما لا يلزم وجود للعالم قبل وجوده من تقديرنا إياه موجوداً ، فان تقديرنا لوجود العالم قبل وجوده ، وتقديرنا للزمان .
فقد استبان لك أن كل ذلك من عمل الوهم .

شبهة أخرى لهم

فما تمسكوا به أن قالوا : (٨٤ ت)

وجود العالم ممكن ، قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممثلاً ، ثم يصير ممكناً .

وهذا الإمكان ، لأول له ، ولم يزل ثابتاً ، ولم يزل العالم ممكناً وجوده .
إذ لاحال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه أنه :

ممتنع الوجود .

فاذا كان الإمكان لم يزل ، بالممكن على وجود الإمكان ، فان معنى قولنا :
إنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده .

فاذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً .
والإلزام لإثبات حال ، لم يكن العالم فيه ممكناً ، ولا كان الله (١)
عليه قدراً .

فاذا تقرر أنه لم يزل ممكناً ، ثبتت لاحالة ، أزليته ، لأن ما لم يزل ممكناً
إن وضع أنه لم يزل موجوداً ، لم يكن يلزم عن أزله محال .
وما كان ممكناً أن يكون أزلياً ، فواجب أن يكون أزلياً .
والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحلى :
والنزاع فى الحقيقة فى المقيدة الاستثنائية من الشرطى المتصل ، وهو قولهم :
ص ٣٣ إن لم تثبت أزلية الإمكان ، لزم أن يثبت حال يمتنع فيه وجود/ العالم .
لكن ذلك محال ، ومرتفع بقولهم :
إن ذلك محال ، ومرتفع غير مسالم .
والذى يوضح الحق فى ذلك أن نقول :
لانسلم جواز وجود العالم أزلاً ، بل العالم ممكن وجوده بجميع شرائطه .
ومن شرائطه تقدم العدم له .
فإن زعم الخصم أن العالم ممكن وجوده من غير تقدم العدم ، فهو غير مسلم ،
بل هو ممتنع .

فإن قال الخصم :

انقلب ما كان ممتنعاً جائزاً .

فالجواب أن نقول :

(١) فى الأصل غير واضح . والمعنى يتطلب أن يكون اللفظ . هنا هو « لفظ
الجلالة » .

هذا باطل ، فن الممتنع ، وجود العالم من غير تقدم العدم له ، وهذا ممتنع أبداً .

ويستحيل أن ينقلب جائزاً ، وإنما الجائز وجود العالم بشرط تقدم العالم وجود العدم .

فان قيل :

فقد ثبت حال كان العالم فيه ممتنعاً .

قلنا :

إن زعمتم بالحال الممتنع فيه وجود العالم أزلاً ، فذلك مذهبنا .

فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوأ به على القدم ، وأنه الموجب للصواب

شبهة أخرى لهم : (٨٥ت)

فما استدلوأ به أن قالوا :

العالم حادث على أصولهم ، وكل حادث فقد سبقه إمكان الوجود .

وإمكان الوجود لا بد له من مادة ، فكل حادث فإنه سبقه مادة .

ثم تلك المادة المتقدمة ، لا تنصرف إلا في زمان كان قبل ومع ، لا يتحقق إلا في زمان .

فكل حادث قد تقدمته مادة في زمان .

فالعالم لو كان حادثاً لتقدمه إمكان الوجود في مادة تقدما زمانياً ، فاما أن

يتسلسل ، وهو باطل ، أو يقف على حد ، لا يسبقه إمكان الوجود .

وذلك ما ذهبنا إليه .

فالجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب (١) من أقيسة حملية ، وشرطية .

(١) في الأصل : « يتركب ،

والنزاع في المقدمة الكبرى ، من أحد الاقيسة الحلمية ، وهو قوله :
وكل إمكان لابد له من مادة ، دعوى عرية عن البرهان ؛ فهذا هو
الانفصال الحقيقي .

وقد انفصل بعض النظار عن هذه الشبهة بأمور غير مرضية منها أن قالوا:
إن الإمكان أمر كلي ثابت في الذهن ، ليس له وجود من خارج سائر
الكليات عند الفلاسفة مثل : الحيوانية والهووية .
وهذا غلط ، فإن الكلي له جزئيات شخصية موجودة من خارجه ، ولو لم
يكن ذلك كذلك ، لكان ما في النفس مخترعاً كاذباً (كصنف مغرباً) .

وقد نقض بعض النظار دليلهم: بالنفوس ؛
فإنها حادثة مسبوقة بالإمكان ، ولم يتقدمه مادة عندهم ، وهذا أيضاً
غير لازم لهم .

فأني لأعلم خلافاً بين الفلاسفة المشائين في القول بقدم النفوس .
والذي ذهب إلى حدوثها أبو علي بن سينا لا غير .
فالنقض وارد عليه ، والانفصال الحقيقي ما ذكرناه من تبين الدعوى في
المقدمة الكبرى من القياس الحللي .
وقد نجز بعون الله تعالى إيضاح الأدلة على حدث العالم ، والانفصال عن
شبهة الخصم .

ولنشرع الآن في جواز عدم العالم .
مستعينين بالله تعالى .

١ - ١ - العبارة في الأصل غير واضحة، وأقرب أن تكون على نحو ما أثبتنا،
وعندئذ تعني أنه لن تكون هناك موجودات خارجية لها حقيقة في ذاتها بغض النظر
عن الذات العارفة ، لأنها «تغرب» أي تختفي هذا هو معنى العبارة التي رجحنا إثباتها.

باب القول فى جواز عدم العالم (ات)

(والرد على الفلاسفة فى مصيرهم إلى القول باستحالة الزمان والمكان .)
واعلموا وفقكم الله أن هذه المسألة فرع المسألة الأولى .
فإن العالم عندهم ، كما أنه أزلى ، لا بداية لوجوده ، فهو أبدى ، لا آخر له ،
ولا يتصور فساد ، وفناؤه ، وعندهم بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضا كذلك
وشبه القوم فى الأزلية جارية فى الأبدية .

ص ٣٤ واعتراضنا يعود عليهم من غير / قول (١) بلا فائدة فى إعادة الكلام فى ذلك .
ولما أفردنا هذه المسألة ، لأن لهم فيها أدلة ، غير الأدلة المتقدمة :
ونحن نؤمن إليها ، ونبين الاعتراض عليها ، على إيجاز وبالله
التوفيق (٨٦ت) .

الشبهة الأولى . ما تمسك (٢) به جماعة من الفلاسفة وذلك أنهم قالوا :
لو كانت الشمس مثلا تقبل الإنعدام ، لظهر فيها ذبول فى مدة مديدة .
والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين ، لا تدل ، إلا على
هذا المقدار .

فلما لم تدبّل فى هذه الآماد الطويلة ، دل أنها لا تنفسد .
والجواب أن نقول :

١ - فى الأصل : « فوق »

٢ - فى الأصل : « تسكوا »

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحمل .
 والنزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .
 وهو قولهم :
 إن كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول ، لأننا لانسلم أن الفساد ،
 لا يكون إلا من طريق الذبول ، حتى يلزم التالى للمقدم .
 بل الذبول أحد وجوه الفساد ، ولا يبعد أن يفسد الشئ بفترة ، وهو
 على كماله .
 فإن قيل :
 الدليل على لزوم التالى للمقدم ، أن فساد الحيوان على المجرى الطبيعى ،
 إنما يكون بالذبول .
 والسماء حيوان .

وهذا يتركب من قياس حمل . والنزاع فى تصحيح المقدمتين الصغرى والكبرى
 فإذا لانسلم لهم أن السماء حيوان .
 فهذا وجه النزاع فى المقدمة الصغرى .
 ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ، نوزعوا فى تصحيح المقدمة الكبرى ، وهو قولهم :
 وكل حيوان ؛ فانما فسادة على المجرى الطبيعى بالذبول .
 فاننا لانسلم ذلك فى كل حيوان .
 بل لو سلم لهم جدلا ، لزوم التالى للمقدم نوزعوا فى استثناء نقيض التالى
 وهو قولهم :
 لكن الذبول غير واقع ، فالفساد غير واقع .
 لأننا نقول لهم .
 من أين عرفتم أنه لا يعتريها الذبول ؟

وأما التفاتكم إلى الأرصاد ، فلا معنى له ؛ لأنه لا يعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

والشمس التي يقال :

إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب من ذلك ، لو نقص فيها مقدار جبل مثلا ، لكان لا يتبين للحس ذلك النقص .
فلعلها في الذبول إلى الآن ، وقد نقص منها مقدار جبل أو أكثر .
والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك .
لأن تقديره في علم المناظر لا يعرف إلا بالتقدير .

وهذا كما أن كثيراً من الأحجار ، مركبة من العناصر عندهم ، وهي قابلة للفساد .

ثم لو وضعنا واحداً منها بين أيدينا مائة سنة ، لم يكن نقصانه محسوساً
فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد ، كنسبة ما ينقص من الحجر المقدر : وهو الباقوت مثلا . في مائة سنة .
وذلك لا يظهر للحس .

فخرج لك من بطلان ما استدلوأ به على استحالة العدم ، واقتصارهم على الدعاوى العرية من غير برهان .

شبهة أخرى لهم :

قالت الفلاسفة :

السماء لو كانت تفسد ، لفسدت .

لما إلى الأسطقسات التي تتركب منها ، ولما إلى صورة أخرى ، بأن تخلع^(١) صورتها ، وتقبل صورة أخرى ، كما يعرض لصور البسائط أن تكون

(٢) في الأصل : « يخلع » .

بعضها من بعض ، أعنى الأسطقتات الأربعة .

ولو قسمتها إلى الأسطقتات ، لكنت جرما من عالم آخر ، لأنه ليس يصح تركيبها من الأسطقتات المحصورة فيها ، لأن هذه الأسطقتات هى جزء ص ٣٥ لا مقدار له بالإضافة إليها ، بل نسبتها منها نسبة النقطة من الدائرة .

ولو خلعت صورتها ، وقبلت صورة أخرى ، لكان هاهنا جسم سادس ، مضاد لها ليس هو ، لاسماء ، ولا أرض ولا هواء ، ولا ماء ، ولا نار ، وذلك كله مستحيل .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

والنزاع فى الشرطى المنفصل الأول .

وهو قولهم :

والسواء : إما أن تفسد إلى الأسطقتات التى تتركب منها ، وإما إلى صورة أخرى .

فإننا نقول لهم :

القسمه غير منحصره ، فإننا لا نسلم أن الفساد لا يكون إلا بأحد هذين (٢)

الوجهين .

ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتته ، وهو على حال كماله ، ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ، نوزعوا فى بطلان القسم الثانى من الشرطى المنفصل الأول وهو قولهم : إن خلعت صورتها ، وقبلت صورة أخرى ، لزم أن يكون هاهنا جسم سادس ، مضاد لها ، ليس هو من قبيل السماوات ، ولا من قبيل الأسطقتات ،

(١) فى الأصل : « هاذين » .

وثبوت جسم سادس محال .
 فقولهم ثبوت جسم سادس محال : دعوى عرية عن البرهان .
 فإن استحالة جسم سادس ، ليس هو معلوما بالضرورة ، ولم يقيموا
 عليه برهاناً .

نخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوأ به .
 والله الموجب للصواب .

· شبهة أخرى لهم : (٨٧ت)

قالت الفلاسفة :

العالم لا تنعدم جواهره ؛ لأنه لا يعقل سبب ذلك .
 وما لم يكن منعدم ، فلا بد أن يكون له سبب لأنه ، لا يخلو :
 إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون جائزاً ، وإما أن يكون مستحيلا
 وباطل أن يكون واجبا ، لأن وجوبه :
 إما أن يكون مطلقاً ، وإما أن يكون مقيداً .
 وباطل أن يكون مطلقاً ، لأنه يلزم منه عدم العالم الآن مع القطع
 بوجوده ،

وباطل أن يكون مقيداً ، لأن الكلام في ذلك ، لا يفيد .
 وذلك يمر إلى غير نهاية .

وقالوا :

وباطل أن يكون جائزاً ، لأن الجواز يفتقر إلى تخصيص . والمخصص
 لا يخلو :

إما أن يكون فاعلاً مختاراً ، وإما أن يكون طريان ضد ، وإما أن يكون
 انتفاء شرط .

قالوا :

وباطل أن يكون فاعلا مختاراً ، لأنه ، إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي إلى أن يكون القديم ، وإرادته على نعت واحد ، في جميع الأحوال . والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ، ثم من الوجود إلى العدم .

قالوا :

وما ذكرنا من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يدل على استحالة ذلك .
وزيد ها هنا إشكالا آخر ، وهو أقوى من هذا ، وهو :
أن المراد فعل المريد لا محالة :

وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ، فإن لم يفسد ، فلا بد أن يتغير فعله موجوداً ، بعد أن لم يكن .
فإنه لو بقي ، كما كان قبل ، إذ لم يكن له فعل .

والآن ، أيضا ، لافعل له .

فإذا لم يفعل شيئا ، والعدم ليس بشيء ، فكيف يكون له فعل ؟
وإذا عدم العالم ، وتجدد فعل ، لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟
أهو وجود العالم ؟

وهو محال لأن الموجود قد انقطع أو فعله عدم العالم ، وعدم العالم ليس بشيء ، حتى يكون فعلا .

فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً ، وعدم العالم ليس شيئا موجوداً ، حتى يقال :

ص ٣٦ هو / الذي فعل الفاعل أو أوجده الموجود .

وهذه الشبهة هي عمدة القوم .

فإذا تقصيت عنها ، تبدد شملهم ، وتفرق جمعهم .
والله المستعان .

والجواب أن نقول : —

هذه الشبهة ، تتركب من أقيسة شرطية وحملية . وقد اختلف المتكلمون
في التقصي عن هذه الشبهة مع اتفاقهم على أن محل النزاع ، أحد أقسام الشرطى
المنفصل الثالث ، على ما يتبين ، كلام كل فريق منهم .

ونحن الآن نذكر كلام كل فريق ، على إيجاز ، واختصار ، ثم نبين
المختار عندنا .

فاما المعتزلة ، فقد انصلوا عن ذلك .
فإن قالوا :

النزاع في أحد أقسام الشرطى المنفصل الثالث .
وهو قولهم :

إن عدمه ، إذا كان جائزاً وافترق إلى مخصص ، فالمخصص لا يخلو : إما
أن يكون مختاراً ، وإما أن يكون طريان ضد ، وإما أن يكون انتفاء
شرط .

فقالوا :

المخصص طريان ضد ، وهو انتفاء عندهم ، يخلقه الله تعالى في غير محل ،
فيعدم العالم في دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى
فناء آخر .

فيلزم التسلسل إلى غير نهاية .

وهذا الذى ذكروا ، في غاية الضعف والسقوط ، لأن الفناء ، والعدم :
إسمان مترادفان .

فإن قالوا :

الفناء موجود ، وهو عرض يضاد الجوهر ، وهو لا يبقى زمانين .

قيل لهم :

البارى تعالى : إما أن يخلق ذلك الفناء في ذات العالم ، وإما أن يخلقه في

غير محل .

فإن خلقه في ذات العالم ، لم يكن ضدّاً لاجتماعه مع العالم . وإن خلقه ،

في غير محل : فقد انقلبت حقيقة ، لأن من حقيقة العرض افتقاره إلى محل .

ثم يلزم من ذلك أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض العالم دون بعض

فخرج لك من ذلك بطلان ما انفصلوا به .

وأما الكرامية :

فقد انفصلوا عن شبهة القدم بأن قالوا :

إن فعله الإعدام : هو عبارة عن وجود يحدثه في ذاته العالم به معدوما

وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته

فيصير الموجود به موجوداً .

وهذا الذي ذكره باطل ؛ لأن القديم يستحيل أن يكون محلاً للحوادث .

ويلزم من ذلك حدوث البارى تعالى .

وسنبين بطلان ذلك إن شاء الله تعالى .

وأما الأشعرية : (٨٨ ت)

فقد انفصلوا عن ذلك بأن قالوا :

الزاع في أحد أقسام الشرطى المنفصل الثالث .

وهو قولهم :

الخصص لعنم العالم ، يستحيل أن يكون انتفاء شرط .

فقال الأشعرية :

الخصص للعدم انتفاء شرط .

ثم اختلفوا بعد ذلك في تعيين الشرط الذي يتفق العالم بانتفائه .

ونحن الآن نبين مذهب كل فريق على إيجاز فنقول :

الفرقة الأولى وهى الأشعرية ، قالوا :

إن الجواهر : باقية بقاء زائد على وجودها .

فإذا لم يخلق تبارك وتعالى البقاء لها . انعدمت الجواهر بعدم البقاء (١)

وأما الأعراض ، فإنها عندهم تغنى بأنفسها ، ولا يتصور بقاؤها لأنه لو تصور بقاؤها ، لم يتصور فناؤها عندهم .

وقد قال قبلهم بهذا المذهب ، أعنى الموجودات فى سيلان دائم ، جماعة من

فلاسفة الرواقين . (٨٩)

ص ٣٧ وهذا المذهب / فى غاية الضعف والسقوط ، لأن فيه منكرة المحسوس ، أعنى قولهم :

إن السواد لا يبقى والبياض كذلك وأن كل واحد منهما متجدد الوجود فى كل حالة .

والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان ، فى يومنا هو الشعر ،

الذى كان بالأمس ، لأمثله (٢) يقضى أيضا به كذلك فى سواد الشعر .

ثم يلزمهم أن تكون صفات البارى تعالى وتقدس باقية بقاء ، وذلك البقاء

أيضا يسكون باقيا فيحتاج أيضا إلى بقاء .

ويتسلسل القول فى ذلك .

(١) فى الأصل : « الفناء . »

(٢) فى الأصل : أن يسكون

مخرج بذلك بطلان ما انفصلت به الفرقة الأولى من الأشعرية .
وأما الفرقة الثانية من الأشعرية :
فقد انفصلوا بأن قالوا :

إن الأعراض تنفي بأنفسها ، وأما الجواهر ، فإنها تنفي بأن لا يخلق الله
تبارك وتعالى فيها حركة ، ولا سكونا ، ولا اجتماعا ، ولا افتراقا : فتندم إذ
ذاك ، لأنه يستحيل وجود جسم ليس يتحرك ، ولا ساكن .
وكل ما يلزم الفرقة الأولى من المحال ؛ فهو لازم للفرقة الثانية فلا فائدة في إعادته .

فصل

فإن قيل :

فما المختار عندكم في الانفصال عن شبهة الفلاسفة ؟

فالجواب أن نقول :

الزاع في أحد أقسام الشرطى المنفصل الثالث .

وهو قولهم :

المخصص للعدم لا يخلو :

إما أن يكون مختاراً ، وإما أن يكون طريان ضد ، وإما أن يكون
انتفاء شرط .

فتقول لهم :

تسكرون على من يقول المخصص للعدم ، هو المرید المختار .

ولم تسكروا (١) على من يقول : الایجاد والاعدام بإرادة الله تعالى .

فإذا أراد الله تعالى : أوجد ، وإذا أراد : أعدم .

وهو معنى كونه ، تبارك وتعالى : قادراً على السكال .

والبارى تعالى وتقدس ، لا يتغير في نفسه ، وإنما يتغير الفعل .

وأما قولهم :

١ - في الأصل : تسكرون

إن الفاعل ، لا بد أن يصدر منه فعل : فسلم لكن الصادر منه ما تجدد ، وهو العلم .

إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد عدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قيل :

لا فرق بين قول القائل :

هذا فاعل وليس له فعل .

وبين قوله له :

فعل وهو العلم .

فالجواب أن تقول :

الفرق بينهما بين لأن قول القائل .

هذا فاعل ، وليس له فعل ، نفى لتعلق القدرة والإرادة .

والذي يوضح لك الفرق بين القولين أن تقول .

المعلومات على قسمين :

إثبات ، ونفى .

فمن قال :

هذا فاعل ، وليس له فعل ، فقد نفى تعلق القدرة والإرادة بالنفى ، والإثبات .

ومن قال :

له فعل وهو العلم .

فقد أثبت تعلق القدرة ، والإرادة بالنفى .

فخرج لك من ذلك وضوح الفرق بين القولين .

ثم ما ذكروه ينتقص بالعلم. المتعلق بالعدم . مثل :

العلم بأن لا شريك لله تعالى وتقدس في ملكه .

إذ لو قال قائل :

لا فرق بين قول القائل :

هذا علم ، ولا معلوم له .

وبين قوله :

للعلم معلوم ، وهو العدم .

لجميع ما ينفصلون به عن هذا ينتجه لنا الانفصال به في مسائلنا .

فإن قيل :

فجوزوا على إطلاقتموه^(١) أن يكون عدم العالم ، قبل وجوده ، فعلا لله

تعالى وتقدس .

قلنا :

لا يجوز^(٢) ذلك لإتصاف عدم العالم بالعدم ، والقدرة .

والإرادة ، إنما تتعلق بالجائز الطارىء .

ص ٣٨ كما يستحيل تعلق القدرة والإرادة بوجود ليس له أول .

كذلك يستحيل تعلقها بعدم ليس له أول .

فإن قيل :

هل يجوز تعلق القدرة والإرادة بعدم مطلق ؟

قلنا :

(١) في الأصل : « أطلقتموه » .

(٢) في الأصل : « لا يجوز » .

لا يجوز ذلك ، وإنما تتعلق القدرة والارادة بعدم مقيد مع اتصافه بالطرء والجواز .

وكا لا يبعد اتصاف العدم بالطرء ، وكونه معقولا فكذلك لا يبعد تعلق القدرة والارادة به .

فخرج لك من ذلك تبين الانفصال عن الشبهة .
وبالله التوفيق .

شبهة أخرى لهم (٩٠ت) :

قالت الغلاسة :

الدليل على استحالة عدم العالم أن قوة الوجود للشيء إنما تكون (١) قبل وجود الشيء .

فإذا وجد الشيء لم تكن قوة وجود ذلك الشيء موجودة عند وجود ذلك الشيء .

مثال ذلك :

أن قوة وجود السواد للثوب الأبيض ثابتة . فإذا وجد السواد للثوب الأبيض بالفعل ، لم تكن قوة وجود السواد للثوب موجودة عند وجود ذلك السواد .

إذ لا يمكن أن يقال ، مهما حصل السواد للثوب ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل موجود بالقوة .

فإذا تقرر ماقلناه ، فنقول :

لو انعدم العالم كان إمكان العدم قبل العدم حاصل له ، وهو المراد بالقوة .

(١) في الأصل : " يكون ،

فيكون إمكان الوجود حاصلًا .
فإن ما أمكن عدمه ، فليس بواجب الوجود ، فهو ممكن الوجود . ولا يعنى
بقوة الوجود ، إلا إمكان الوجود ، فيؤدى إلى أن يجتمع للشيء الواحد قوة
وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل .

ويكون وجوده بالفعل هو عن قوة الوجود .
وذلك مستحيل :
إذ يؤدى إلى أن يكون الشيء الواحد بالقوة ، والفعل .
وهما متناقضان ، بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل .
ومهما كان بالفعل ، لم يكن بالقوة ^(١) .
فيلزم من القول بجواز عدم العالم لإثبات القوة للوجود في حالة الوجود
وذلك محال .

والجواب أن نقول :
هذه الشبهة تتركب أقيسة شرطية ، وحملية .
ونحن الآن نبين الانحصار عنها .
فإن هذه الشبهة اشتملت على قول سنسطائى خبيث فنقول :
النزاع في القوة الاستثنائية من الشرطى المتصل ، وهو قولهم : إن ثبت
جواز عدم العالم ، ثبت جواز وجوده .
لكن جواز وجوده غير ثابت : دعوى عرية عن البرهان وقولهم :
إنه يؤدى إلى اجتماع الوجود بالفعل ، والوجود بالقوة : قول باطل .

(١) فى الأصل : « بالقوة يلزم ، وقد حذفنا لفظ يلزم لأنه زائد ولعله تكرار
للفظ التالى : « فيلزم » .

ونحن الآن نبين ما في هذا الكلام من التليس ، والمغالطة مستعنيين بالله تعالى .

ف نقول :

نحن إنما نجوز عدم العالم في المستقبل من الزمان ؛ فالعدم^(١) في المستقبل ثابت بالقوة في الحال .

وكذلك الوجود ثابت بالقوة في المستقبل عند انعدام العالم .
وليس في ذلك لله^(٢) استحالة . وليس يجوز عدم العالم في حال وجوده ، حتى يلزمنا اجتماع الوجود بالفعل ، والوجود بالقوة .

فإن قدر مقدر جواز عدمه في حال وجوده ، بدلا من وجوده ، ص ٣٩ فذلك جائز ، لكننا علينا تخصيص أحد/ الجائزين ، وهو الوجود .

ويستحيل أن يقرر جواز عدم مع ثبوت الوجود .
فإن قدرة الخصم ، بدلا عن الوجود ولا يقدره مع ثبوت الوجود .
فذلك التقدير جائز ، وليس يلزم منه اجتماع الوجود بالقوة ، والوجود بالفعل .

فخرج لك من ذلك تبين الانفصال عن شبهة القدم ، وتبين لك في هذه الشبهة من التليس ، والمغالطة .

وبالله التوفيق .

واعلم وفقك الله ، أن شبهة القدم في استحالة صدور حادث من

(١) غير واضحة في الأصل : وقد رجحنا ما أثبتناه

(٢) نفس الملاحظة السابقة .

قديم ، تعود هاهنا ويعود الانفصال عنها ، بلا فائدة في إعادة شيء من ذلك .

فإن قيل :

فما دليلكم على جواز عدم العالم ؟

فالجواب أن نقول :

كل ما دل على جواز الوجود ، فهو دليل على جواز العدم .

وقد تقدم القول في ذلك .

وبالله التوفيق .

باب القول فى الرد على الفلاسفة

فى قولهم : إن النفس الانسانية جوهر قديم بنفسه .
لا يتجزأ ، وليست بجسم ، ولا منطبعة فى جسم ، ولا متصلة بالبدن ،
ولا منفصلة عنه .

كما أن الله ، تبارك وتعالى ، ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم .
وفى قولهم :

إن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم ، بعد وجودها
وانها ، هى سرمدية ، لا يتصور فناؤها .
وأعلم وفقك الله ، أن الخوض فى هاتين المسألتين يستدعى تصور مذهبهم
فى النفس ، وفى القوى الحيوانية .

ونحن نذكر جميع ذلك على إيجاز .
فالنفس عند الفلاسفة هى ^(١) إستكمال أول لجسم طبيعى آلى (٩١ت)
والقوى الحيوانية تنقسم عندهم إلى قسمين :
محركة ومدركة .

والمدركة تنقسم إلى ظاهرة وباطنة :

فالظاهرة :

هى المحواس الخمس ، وهى عندهم معان منطبعة فى الاجسام .

(١) غير واضحة بالأصل ؛ وهى أقرب إلى أن تكون : ومعنى ،

أعنى هذه القوى .

وأما الباطنة فأربعة : —

إحداها :

القوة الخيالية ، التى فى مقدم الدماغ ، وفيه تبقى صور الأشياء منطبعة ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها عند الفلاسفة ما تورد الحواس الخمس ، فتجتمع فيه ، وتسمى الحس المشترك .

لذلك ولولاه ، لكان من رأى العسل الأبيض ، لم^(١) يدرك حلاوة إلا بالنوق ؛ فإذا رآه ثانيا ، لا يدرك حلاوة ، ما لم يذق كالمرة الأولى ، ولا كان عنده ، علم بأن هذا الأبيض هو الحلو .

فلا بد أن يكون عنده حكم^(٢) ، قد اجتمع عنده الأمران : اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

والثانية :

للقوة المتخيلة. وشأنها أن تتركب الصور المحسوسة بعضا مع بعض، وتركب المعانى على الصور ، وهى فى التجويف الأوسط ولذلك ، يقدر الإنسان على أن يتخيل أسداً ، يطير وشخصاً رأسه رأس انسان ، وبدنه بدن أسد ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك .

وبهذه القوة يدرك المعانى .

ص. ١٠ والمراد بالمعانى ما لا يستدعى / وجوده جسماً ، ولكن يعرض له أن يكون فى جسم : كالموافقة ، والعداوة .

فإن الشاة قد تدرك من الذئب لونه ، وشكله ، وهيئته .

(١) فى الأصل : «ولم» .

(٢) فى الأصل : «حكم» .

وذلك لا يكون إلا في جسم .
وتدرك أيضا، كونه مخالفا ، وتدرك المتخيلة^(١) من الأم : لونها وشكلها:
وتدرك الموافقة والملازمة .

ولذلك تهرب من الذئب . وتعدو خلف الأم .
والمخالفة، والموافقة . ليس من ضرورتها أن تكون كالأجسام، لا كاللون
والشكل، ولكن قد تعرض لها أن تكون في الأجسام أيضا .
وقال أبو علي ابن سينا : (٩٢ت)
إن إدراك الموافقة ، والمخالفة ، إنما هو بقوة أخرى زائدة على المتخيلة .
ويسميا : الوهمية .

وخالف في ذلك كافة فلاسفة المشائين .
ثم زعم أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس، تحفظ
تلك الصور، حتى تبقى بعد القبول والشيء يحفظ الشيء ، لا بالقوة التي بها يقبل .
فإن الماء يقبل ولا يحفظ، والشمع يقبل برطوبته، ويحفظ بيبوسته . بخلاف الماء .
فكانت بهذا الاعتبار عند المقابلة .

وتسمى هذه عند الفلاسفة : قوة حافظة .
وكذلك المعاني تنطبع في المتخيلة ، وتحفظها قوة تسمى : ذاكرة
فتصير الإدراكات بهذا الاعتبار أربعة :

فأما القوى المحركة فتتقسم إلى :
حركة على أنها باعثة على الحركة .
وإلى حركة على معنى أنها مباشرة للحركة .
والحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية ، عند الفلاسفة ، وهي

(١) في الأصل : كلبة أقرب إلى أن تكون والنحلة .

التي إذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب ، أو مهروب عنه ، بقيت القوة المحركة على التحريك .

وبهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل .

أما القوة المباشرة للحركة ، عند الفلاسفة فهي قوة تنبعث في الأعصاب ، والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات فتجلب الأوتار ، والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذي فيه القوة ، أو تراخيها : وتمدها طولا ، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية عند الفلاسفة على طريق الإجمال وترك التفاصيل .

فصل

فأما النفس العاقلة للأشياء ، التي تسمى ناطقة عندهم ، والمراد عندهم بالنطق : العقل ؛ لأن النطق أخص ثمرات العقل فينسب إليه ، وله قوتان : قوة عامة وقوة عاملة .

وقد تسمى كل واحدة منها عقلا ، ولكن باشتراك الإسم فالعامة هي : قوة مبدأ (١) حركة البدن إلى الصناعات المستنيطة ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العامة فهي التي تسمى : النظرية (٢) .
وهي قوة من شأنها أن تترك حقائق المعقولات المجردة عن المادة ، والمكان ، والجهة .

ص ٤١ وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون أحوالا / مرة ، ووجوها أخرى .
ويسمينا الفلاسفة الكماليات المجردة .

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية ، والإنسانية .
ونحن الآن ننكر جميع ما استدلوا به على أن النفس جوهر قائم بنفسه ، لا يتجزأ ، وليس بجسم ، ولا منطبق في جسم ولا متصل به بدن ، ولا ينفصل عنه .

ونبين الانفصال عن جميع ما أورده .

١ - في الأصل : مبدأ .

٢ - في الأصل : النظرية .

مستعين بالله تعالى .

فإذا انجز غرضنا من ذلك ، خضنا بعد ذلك في المسألة الثانية ، نعى
قولهم :

أن النفوس الانسانية ، يستحيل عليها العدم ، بعد وجودها ، وأنها سرمدية ،
لا يتصور فناؤها .

فصل

قالت الفلاسفة :

والدليل على أن النفوس الانسانية ، لاتتجزأ ، أن النفوس الانسانية محل للعلم .

وكل محل للعلم يستحيل أن يكون جسما منقسما .

فالنفوس الانسانية يستحيل أن تكون جسما منقسما ، لأن المقولات ، إن كانت حالة في جسم .

فلا يخلو أن تحل في شيء ، غير منقسم ، أو في منقسم .

وباطل على أصولهم أن تحل في شيء من الجسم غير منقسم ، لإبطالهم القول بالجزء الفرد .

وباطل أن تحل في منقسم ، لأنه إن كان محل العلم جسما منقسما ، فالعلم أيضا ، الحال فيه منقسم .

لكن العلم الحال فيه ، غير منقسم .

فالمحل ليس جسما ، لأنه إذا بطل أن تحل العلوم من الجسم في شيء غير منقسم ، وبطل أن تحل في منقسم ، بطل لامحالة أن تحل في جسم ، وذلك ما أردنا أن نبين .
فهذا تحرير دليل الفلاسفة على أن الأنفس الانسانية لاتتجزأ .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من أقيسة شرطية وحملية .

والنزاع في تصحيح المقدمة الكبرى من القياس المحلى .

وهو قولهم :

وكل محل للعلم يستحيل أن يكون جسماً منقسماً .

فإن قيل :

قد صححوا هذه المقدمة بأفيسة شرطية .

فالجواب أن نقول :

النزاع في تلك الأفيسة باق .

ونحن الآن نبين موضع النزاع من تلك الأفيسة .

فنقول :

قولهم في القياس الشرطي المنفصل باطل ، أن تحل من الجسم في شيء غير

منقسم ، لبطالان الجزء الفرد : دعوى عرية عن البرهان :

لأننا لانسلم بطلان الجزء الفرد ، بل نزيد ونقول :

قد قام البرهان على إثباته .

ولو سلمنا لهم جدلاً استحالة القول بالجزء الفرد ، نوزعوا أيضاً في لزوم

التالي للمقدم من الشرطي المتصل .

وهو قولهم :

إن كان محل العلم جسماً منقسماً ، فالعلم أيضاً الحال فيه منقسم ، لأننا لانسلم

أن كل ما حل في منقسم ، يلزم أن يكون منقسماً .

فإن للمقاتل أن يقول :

إن العلم الثابت في المنقسم يعدم عند الانقسام . ولا يلزم انقسامه بانقسام

ص ٢٤ الجزء ، وإنما الذي يحفظ القسم دائماً / هو طبيعة المتصل ، أعنى صورة

الاتصال .

وقد استدل بعض المتأخرين من فلاسفة المشائين ، على لزوم التالي للمقدم

من الشرطي المتصل ، بأن قال :

قولنا :

كل ثابت من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم ؛ فإنه يقسم فيه

معنيان :

أحدهما :

أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحادثة في الجزء من الجسم فهو حد

الكل مثل :

حلول البياض في الجسم المبيض .

فإن كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار إليه ، يوجد حده وحد

جميع البياض حداً واحداً بعينه .

والنوع الثاني :

أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص .

وهذه هي أيضاً منقسمة بانقسام الجسم ، لاعلى أن مقدار حد الكل منها ،

والجزء واحد بعينه ، مثل قوة الإبصار الموجودة في البصر ، بل بمعنى أنها تقبل

الأقل ، والأكثر من قبل موضوعها الأقل والأكثر .

ولذلك كانت قوة الإبصار في الأصحاء أقوى منها في المرضى وفي الشباب ، أقوى

منها في الهرم .

قالوا :

فهذه المقدمة ، إذا وضعت هكذا ، كانت بينة بنفسها أعنى أن كل ما يقبل

القسم بهذين النوعين من القسمة فحله جسم من الأجسام .

وعكسه أيضاً بين ، وهو أن كل ما هو به جسم فهو يقبل الانقسام بأحد

هذين النوعين من الانقسام .

وإذا صح هذا ، فعكس نقيضه صادق .

وهو أن ، ما لا يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين، فليس يحل به جسم .
 وإذا أضيف إلى هذا ما هو بين ، أيضا من أمر المعقولات الكلية ، وهو
 أنها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين ، إذ كانت ليست صوراً
 شخصية ؛ فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلها جسام من الأجسام ، ولا
 القوة عليه ، قوة في جسم
 فيلزم أن يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها ، فهذا
 ينتهي كلامه .

ونحن نبين الآن الاعتراض عليه .

فنتقول :

قوله : كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة ، فمحله جسم من
 الأجسام . غير مسلم .
 فإننا لا نسلم ذلك في النوعين ، وإنما نسلمه في النوع الواحد . أعني في
 الألوان ، لا غير .

ثم لو سلم لهم ذلك جدلاً ، نوزعوا أيضا في قولهم .
 وعكسه أيضا بين .

وهو أن كل ما هو جسم ، فهو يقبل الانقسام .
 فإننا لا نسلم ذلك ، أعني أن كل ما هو به جسم . فإنه يقبل الانقسام .
 ولا يلزم من تسليمنا أن كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحله
 جسم من الأجسام ، أن نسلم أن كل ما هو في جسم ، فهو يقبل الانقسام ،
 ص ٣٤ لأنه لا خلاف بين النظار أن المقدمة الكلية ليس / يلزم أن تنعكس كلية .
 وإنما اللازم أن تنعكس جزئية لا غير .

لأننا إذا قلنا :

كل إنسان حيوان .

ليس يلزم أن يكون كل حيوان إنسانا ، وإنما اللازم لبعض الحيوان
إنسان .

والمطالبة بذلك سفسطائية^(١) ، وقوله بعد هذا .
وإذا صح هذا فعكس نقيضه صادق .
وهو أن ما لا يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين .
فليس يحل في جسم .
لجوابه أن تقول :

نحن لا نتنازع في [أن] عكس النقيض صادق ، إذا صحت المقدمة الكلية
لقيام البرهان على ذلك .

لكننا لانسلم صحة المقدمة الكلية ، أعنى قوله :
إن كل ما هو في جسم ، فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من
الانقسام ، لأن الخصم لم يقيم برهانا على صحتها ، ولا يلزم من تسايمنا على جهة
الجدل صحة قول القائل :

كل ما يقبل القسم بهذين النوعين من القسمة ، فمحله جسم من الأجسام ،
عكس هذه المقدمة الكلية .
أعنى أن كل ما هو في جسم ، فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين ،
على ما نبين .

نفرج لك من ذلك بطلان ما استدلل به على تصحيح لزوم التالى للمقدم من
الشرط المتصل .
وبالله التوفيق .

(١) فى الأصل: سوفسطائى .

شبهة أخرى لهم (٩٣ت).

قالت الفلاسفة : —

العلم لا يتجلى :

إما أن تكون نسبة إلى العالم ، أو لانسبة له .
ومحال قطع النسبة ؛ فإنه إن انقطعت النسبة عنه ، فكونه عالماً لما صار، أولى
من كون غيره عالماً .

وإن كان له نسبة ، فلا يتجلى من ثلاثة أقسام .
إما أن يكون لكل جزء من أجزاء المحل، وإما أن يكون لبعض أجزاء
المحل ، دون بعض ، أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .
فنقول لهم :

وباطل أن يقال :

لا نسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للاحاد نسبة لم يكن
للمجموع نسبة ، فإن المجموع من المبين ، مبين .

وباطل أن يقال :

النسبة للبعض ، فإن الذى لا نسبة له ليس هو فى معناه فى شيء ، وليس
كائناً فيه .

وباطل أن يقال :

كل جزء معروض له نسبة إلى الذات ، لأنه ، إن كانت النسبة إلى ذات
العلم بأسره . فمعلوم كل واحد من الأجزاء . ليس هو جزء المعلوم ، بل هو
المعلوم كما هو .

فيكون معقولا مرات لانهاية لها بالفعل ، وإن كان كل جزء له نسبة
أخرى ، غير النسبة التى هى للجزء الأخير ، إلى ذات العلم .

فذاً المعلوم إذاً مقسمة في المعنى .
وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا ينقسم في المعنى ، وإن
كان نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم غير ما إليه نسبة الآخر .
فانقسام ذاته للعلم ، بهذا المنتهى .
وإذا بطلت الأقسام كلها آذن^(١) بطلانها بفساد المنقسم إليها .

والجواب أن نقول : —

ص ٤٤ هذه الشبهة / تتركب من أقيسة شرطية ، وحملية .
والاعتراض على القياس الشرطي المنفصل الثاني وهو قولهم :
إن كانت له نسبة ، فلا يخلو من أقسام :
إما أن تكون النسبة . لكل جزء من أجزاء المحل ، أو لبعض أجزاء
المحل دون بعض ، أو لا تكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه :
فنقول لهم :
إذا قلنا : إن محل العلم جزء فرد .
فالقسمة غير واردة ؛ لأن الذي صار إليه معظم فلاسفة المشائين ، أن
الجسم المتصل ليس له في الحال جزء بالفعل ، وإنما هو بالقوة .
فإذا كان ذلك كذلك ، فالقسمة غير واردة ، لأن محل العلم جسم واحد ،
ليس فيه جزء بالفعل ، وإنما هو بالقوة .
فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به على أن محل العلم جسم روحاني ،
ليس بجسم ولا منطبع في جسم .

(١) هذه الكلمة مصححة بالهامش على نحو ما أثبتنا وكانت أصلاً : إذا ،
وهو خطأ .

شبهة أخرى لهم :

قالت الفلاسفة : —

العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان (١) العالم ، ذلك الجزء دون سائر الإنسان .

والإنسان يقال له : عالم .

والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة إلى مخصوص وهذا الدليل يتركب من قياس شرطي متصل .

والجواب أن نقول :

هذا يطلق بنوع من المجاز .

كما يقال :

فلان في مكة ، وإن كان في جزء من جملة مكة .

كما يسمى مبصراً أو سامعاً ، أو ذائقاً ، ولا خلاف بيننا وبينهم إن هذه الإدراكات ، إنما هي محل مخصوص من الإنسان .

نفرج لك من ذلك بطلان ما استدلووا به .

والله الموفق للصواب .

شبهة أخرى لهم :

قالت الفلاسفة :

إن كان العلم محل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً فالجهل ضده .

فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من أجزاء القلب أو الدماغ .

ويكون الإنسان في جملة واحدة عالماً ، جاهلاً بالشيء الواحد .

قلنا استحال ذلك ، تبين أن محل الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك .

المحل واحد .

(١) في الأصل : لاكن .

فيستحيل إجتماع الضدين فيه .
فانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن
الشيء في محل لا يضاد ضده ، في محل آخر ، كما تجتمع اليُلقَة^(١) في الفرس
الواحد ، والسواد والبياض في العين الواحدة ، ولكن في محلين :
ولا يلزم هذا في الخواص .

فانه لا ضد لإدراكها ، ولكنه قد يدرك ، وقد لا يدرك ، فليس بينهما
الاتقابل الوجود والعدم .
فلا جرم [أن]^(٢) نقول يدرك ببعض أجزائه . كالعين . والآخر
لا يدرك بسائر بدنه .

وليس فيه تناقض ، ولا يفتى عن هذا قولكم :
صره ؛ إن العالمية مضادة للجاهلية . والحكم بجميع البدن / إذ يستحيل أن يكون
الجسم في غير محل العلة .

والعالم : هو المحل الذي قام به العلم .
وإن اطلق الاسم على الجملة ، فبالجواز .
كما نقول :

فهو في بغداد وإن كان هو في بعضها :
وكما يقال :

هو مبصر ، وإن كنا نعلم بالضرورة أن حكم الابصار لا يثبت للرجل
وليد ، بل يختص بالعين :

(١) البلق بلق الدابة ، والبلق سواد وبياض ، وكذلك البلقة بالضم - ابن سيدة
البلق ، والبلقة - مصدر الأبلق لإرتفاع التحجيل إلى الفخذين - ويقال للدابة :
أبلق وبلقاء . [لسان العرب لابن منظور - القاهرة سنة ١٣٤٤ ج ١١ ص ٢٠٧
(٢) اضفنا ما بين المعقوفتين لكي يستقيم النص .

وتضاد الأحكام كتضاد العلل .

فإن الأحكام تقتصر على محل العلل ، ولا يخلص عن هذا ، قول القائل :
إن المحل المتبهي لقبول العلم ، والجهل من الانسان واحد يتضادان عليه .
فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة ، فهو قابل للعلم والجهل .

ولم يشترطوا شرطاً آخر غير الحياة
وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من حملي ، وشرطي .

والنزاع في لزوم التالي للمقدم من الشرطي المتصل .

الأول وهو قولهم : —

إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ ، فينبغي أن يجوز قيام الجهل
بجزء من القلب أو الدماغ .

لأننا نقول :

المحل المتبهي لقبول العلم والجهل من الانسان واحد .

فإن قيل :

قد صححوا إذاً لك بقولهم : كل جسم عندكم فيه حياة ، فهو قابل للعلم ،
والجهل ، ولم يشترطوا سوى الحياة .

فالجواب أن نقول :

قولهم : إنما لا نشترط ثبوت العلم في المحل إلا الحياة ، قول باطل .

فإننا لا نقول ذلك .

بل نقول :

النظر شرط في بعض العلوم ، وثبوت بعض العلم شرط في ثبوت بعضه

ولا نسلم قول القائل :

ليس للعلم شرط سوى الحياة .

ثم . ماذكروه ينتقض عليهم ، بالنفس النزوعية ، لأن النفس النزوعية ، لا تنزع إلى المتضادات . معا ، وهى مع هذا جسمانية .

نخرج لك من ذلك ، بطلان ما استدلوأ به ، وإقتصارهم على الدعاوى المرية عن البرهان .

شبهة أخرى لهم (٩٥ت) .

قالت الفلاسفة :

إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل ، نفسه ، والتالى محال ، لأن العقل يعقل نفسه ؛ فالمقسم محال .

فهذه الشبهة تتركب من الشرط المتصل .

والجواب : أن نقول :

نسلم استثناء التالى نقيض المقدم .

ونحن لا نسلم اللزوم بين التالى والمقدم

فإن قيل :

الدليل على صحة اللزوم أن الإبصار ، لما كان بجسم ؛ فالإبصار لا يتعلق بالإبصار :

فالرؤية لا ترى ، والسمع لا يسمع ، وكذلك سائر الحواس .

ص ٤٦ فإن كان العقل ، لا يدرك أيضا إلا بجسم / فلا يدرك نفسه ، والعقل ، كما يعقل (١) غيره يعقل نفسه .

(١) كان اللفظ أصلا « يدرك » ثم كتب من فوقه لفظ « يعقل » بنفس مداد

الصفحة الباهت بعض الشيء . وربما العلامة على التى لفظ « يدرك » وهى « ص » =

فإن الله أحد منا ، كما يعقل غيره يعقل أنه عقل غيره
وعقل نفسه .
فالجواب أن نقول :

مماشر الفلاسفة ، إنما صححتم اللزوم بالاستقراء والاستقراء غير مفض
إلى العلم ، ولا يلزم من تسليمنا ذلك في الحواس ، تسليمه في العقل ، وأى بعدى
أن يقترب حكم الحواس ، وحك العقل ، في وجه الإدراك ، مع اشتراكهم في
أن كل واحد منهم يدرك بآلة جسمانية .
كما اختلف البصر ، واللمس في أن اللمس لا يفيد الإدراك ، إلا باتصال
الملمس بآلة اللمس .

وكذلك الذوق ، بخلاف البصر ، في أنه يشترط فيه الانفصال .
حتى لو أطبق أجفانه ، لم ير لون الجفنين ، لأنه لم ينفذ عنه .
وهذا الاختلاف ، لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم ، فلا يبعد أن
يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا .
وبخلاف سائرهما .

فخرج لك من ذلك إيضاح الانفصال عن شبهة القدم . وبالله التوفيق .
شبهة أخرى لهم (٩٦ت) :
قالت الفلاسفة :

لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، كالإبصار ، لما أدرك آله كسائر
الحواس .

ولكنه يدرك الدماغ ، والقلب ، وما يدعى أنه آله له ؛ فدل أنه ليس آله له
إشارة إلى تصحيح من قبل الناسخ ولذلك فضلنا إثبات لفظ يعقل وهو متسق
أكثر مع السياق الكلام .

ولا محل لما أدركه .

والجواب .

أن تقول :

هذه الشبهة تتركب من الشرطى المتصل .

والتزاع فى لزوم التالى للمقدم وهو قولهم :

لو كان يدرك بآلة جسمانية : كالأبصار ، لما أدرك آله .

واستدلّاهم بالحواس على صحة لزوم التالى ، هو من قبيل الاستقراء ، وهو لا

يفضى إلى العلم كما سبق

شبهة أخرى له (٩٧ت) .

قالت الفلاسفة :

لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان . لكان لا يعزب عنه : إدراكهما

حتى لا يخلو عن إدراكهما .

فإن أحداً ما يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبّتا لنفسه أبداً

والانسان ، ما لم يسمع حديث النفس ، والدماغ ، ولم يشاهد بالتشريح ،

من إنسان آخر . لم يدركهما ولا يعتقد وجودهما .

فإن كان العقل حالاً به جسم ، فينبغى أن يعقل ذلك الجسم ، ولا

يدركه أبداً .

وليس واحد من الأمرين بصحيح .

وهذه الشبهة تتركب من الشرطى المتصل .

والتزاع فى لزوم التالى للمقدم

وهو قولهم :

ص ٤٧ لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب عنه إدراكهما / فإن

ذلك يحتاج إلى تفضيل .

فإن أرادوا بقولهم :

لكان لا يعزب عنه إذا كهما على الجملة ، من غير تعرض لحدسها وحقيقتها

فذلك مسلم .

ويكون النزاع في المقدمة الاستثنائية ، لأن الإنسان يشعر بجسده وجسمه ،

ثم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله .

وكذلك يشعر الإنسان بنفسه ويعلم أن هويته التي بها قوامه إلى قلبه وصدرة ،

أقرب منها إلى رجليه ، فإنه يقدر نفسه بأقيا مع عدم الرجل ، ولا يقدر على

تقدير نفسه بأقيا مع عدم القلب .

وإن أرادوا بقولهم :

لكان لا يعزب عنه إدراكها بحدها وحقيقتها ؛ فذلك غير مسلم ، لأنه لو (١)

كان يلزم هذا ، لكان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحده وحقيقته .

وليس الأمر كذلك ، لأننا ندرك النفس ، وأشياء كثيرة ، ولمنا ندرك

حدها .

ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكننا ضرورة نعلم حدها عند العلم

بوجودها ، حتى نعلم أنها في جسم ، أو ليست في جسم ؛ لأنها ، إن كانت في جسم

كان الجسم ضرورة مأخوذاً في حدها .

وإن لم تكن في جسم ، لم يكن الجسم ، مأخوذاً في حدها ،

والإنسان في الحقيقة يشعر من أمر النفس أنها في جسم وإن كان لا يتميز له

العضو الذي هو فيه من الجسم .

فخرج لك من ذلك بيان الاعتراض على دليلهم .

(١) في الأصل « إنما » ولكن اللفظ الذي أثبتناه هو الذي يستلزمه

سياق الكلام .

شبهة أخرى لهم :

قالت الفلاسفة :

القوى المدركة بالآلات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل ، وإدامة الإدراك كلال ، لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام ، فتبطلها . وكذلك الأمور القوية الجليلة ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم للبصر ، فإنه ربما تفسد ، ويمتنع عقبه من إدراك الصوت الخفيف ، وكذلك الممركات النوقية ، فإن من أدرك الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعدها بحلاوة دونها .

والأمر في القوة العقلية بالمكس .

فإن إدامتها على النظر في المعقولات ، لا يتعبها ، وإدراك النظريات الجليلة يقويها على إدراك النظريات الخفية ، ولا يضعفها .

فإن اعتدونها في بعض الأوقات كلال ، فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستماعتها ، فتضعف آلة القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل .
ص ٨ ؛ وهذه الشبهة تتركب/ من الشرطى المتصل .

والجواب أن نقول :

النزاع في لزوم التالى للمقدم ، وهو قولهم :
إن كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، فيجب أن يضعف عند إدراك الأمور الجليلة ، وعند المواظبة على العمل .
واستشهادهم بسائر القوى من قبيل الاستقراء .
وقد تبين الاعتبار على وجهه في الشبهة التى قبل هذا .
وبالله التوفيق .

شبهة أخرى لهم (٩٨ت)

قالت الفلاسفة :

أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء عند الأربعين سنة فما بعدها ،
فيضعف البصر ، والسمع ، وسائر القوى .

والقوة العقلية في أكثر الأمور ، إنما تقوى بعد ذلك .

قالوا :

ولا يلزم على هذا تعذر النظر في العقليات ، عند حلول المرض بالبدن ،
وعند الهرم بسبب الشيخوخة .

فانه متى بان أنها تقوى مع ضعف البدن ، في بعض الأمور ، فقد بان
قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب كونه قائماً بالبدن ، فإن استثناء
عين (١) التالى ، لا ينتج .

فأنا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن ، بكل حال ،
والتالى محال ، فالمقدم محال .
فاذا قلنا :

التالى موجود فى بعض الأحوال ، فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .
ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعق عائق ، ولم يشغلها
شاغل .

فإن للنفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدبيره ، وفعل بالقياس إلى
مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات ، وهما متباينان متعاندان
فإن (٢) اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر ، وتعذر له الجمع بين الأمرين ،

(١) غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل أقرب إلى أن تكون : « فيها » .

وشواغله من جهة البدن : الإحساس ، والتخييل ، والشهوات ، والغضب ،
والخوف والغم ، والهم (١) .

فاذا أخذت تفكر في معقول ، تعطلت عليك هذه الأشياء الأخر ، بل
مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ، ونظره ، من غير أن يصيب آلة العقل
شيء . أو يصيب ذاتها آفة . والسبب في ذلك ، اشتغال النفس بفعل عن فعل ،
ولذلك تعطل نظر العقل عند الوجع والمرض ، والخوف .

وكيف يستبعد التمانع ؟ فإن الخوف يذهل عن الوجع ، والشهوة عن الغضب ،
والنظر في معقول عن معقول آخر ، والذي يحقق ذلك المرض الحال في البدن ليس
يتعرض لحل العلوم ؛ لأنه إذا عاد صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من
ص ٩٤ رأسها (٢) ، بل تعود هيئة نفسه / كما كانت .

وتعود تلك العلوم بعينها من غير استئناف (٢) تعلم فهذا منتهى كلامهم .
والجواب أن نقول :

هذه شبه تتركب من شرطى متصل .

والنزاع في لزوم التالى للمقدم .

وهو قولهم :

إن كانت القوى العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن ، فانا لانسلم
لزوم التالى للمقدم :

والذى يكشف الحق في ذلك أن نقول :

(١) في الأصل : أقرب إلى أن تكون : د الجمع ،

(٢) هكذا في الأصل : والمقصود هو من د أولها .

(٣) الأصل غير واضح ، ويؤدى ، تنقيط اللفظ إلى ترجيح قراءته على النحو
التالى « استيناء » وما أبتناه أقرب إلى حروف اللفظ ، وسياق المعنى .

نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر :
فقد يقوى نقص القوى في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط وبعضها في
الآخر .

وأمر العقل أيضا كذلك :
ولا يعد أن يفترق : الشم ، والبصر ، في أن الشم يقوى بعد الأربعين ،
ويضعف البصر ، وإن تساويا في كونها حالين في الجسم .
كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم من بعضها ، والسمع من
بعضها ، والبصر من بعضها ، ولأجل اختلاف أمزجتها ، لا يمكن الوقوف
على ضبطه ، فلا يعد أن يكون مزاج الآلات أيضا مختلفا في حق الأشخاص
وفي حق الأحوال .

وأما انفصالهم عن الاعتراض المقدر ، وهو قولهم :
فتمطله عند تعطيل البدن . لا يوجب كونه قائما بالبدن ، فان استثناء عين
التالي ، لا ينتج ، كلام صحيح .
ولما النزاع في لزوم التالي للمقدم ، كما بينا .
فخرج لك من ذلك تبين الانفصال عن شبهة القوم وبالله التوفيق .
شبهة أخرى لهم :
قالت الفلاسفة :

كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم بأعراضه ، وهذه الأجسام لاتزال
تنحل ؟ .

والغذاء يفسد ، فسد ما ينحل منها ، حتى إذا رأينا شيئا بالحس فيمرض مرارا
ويذبل ، ثم يسمن وينمو فيمكننا أن نقول :
أنه لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال .

بل كان أول وجوده من اجزاء المني فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني
بل أنحل كل ذلك ، تبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم .
وتقول :

هذا الانسان هو ذاك الانسان بعينه ، حتى أنها تبقى عليه علومه من أول
صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجزائه . فدل أن للنفس وجوداً دون البدن .
وأن البدن آلة .

والجواب : أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحمل .
والنزاع في لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .

وهو قولهم :

إن كان الإنسان عبارة عن الجسم بأعراضه ، فينبغى أن نقول : بعد الأربعين
ص . ه أن هذا الانسان ليس هو ذاك الانسان/ بعينه . والتالى محال ، فالمقدم محال .
فيقال لهم :

الإنسان عبارة عن جسم بأعراضه ، وهو باق من الولادة إلى الموت .
وما ذكرتموه من الذبول والسمن فسلم لاكم .
لكن الذبول والسمن ، في غير ذلك الجسم المعبر عنه ، بالإنسان الذى قدرناه
باقيا من الولادة إلى الموت .

وليس محال من هذه الشبهة أن النفس الانسانية ليس بجسم ، ولا منطبع
بجسم كما بيناه .

وبالله التوفيق .

شبهة أخرى لهم :

قالت الفلاسفة :

القوة العقلية تدرك الكليات العقلية ، التي يسميها المتكلمون : أحوالا ، فتدرك
الانسان المطلق عند مشاهدة الحس ؛ فشخص معين ، هو عين (١) .
الشخص المشاهد .

فإن المشاهد : في مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ،
ووضع مخصوص .

والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الأمور ، بل يدخل فيه كل ما يطلق
عليه اسم الانسان .

وإن لم يكن على لون المشاهد ، وقدره ، ووضعه ، ومكانه ، بل الذي يمكن
وجوده في المستقبل يدخل فيه ، بل لو عدم الانسان ، لبقيت حقيقة الانسان في
العقل ، مجردة عن هذه الخواص .

وكذلك كل شيء شاهده الحس ، مشخصاً ، فيحصل منه ، للعقل حقيقة ذلك
الشخص كلياً مجرداً عن المواد ، والأوضاع حتى يقسم أوصافه إلى :

ما هو ذاتي : كالجسمية للشجرة ، والحيوانية للإنسان .

وإلى ما هو عرض له : كاليابس والطول ، للانسان والشجرة .

ويحكم بكونه ذاتياً ، وعرضياً ، على جنس الانسان والشجر ، لاعلى
الشخص المشاهد .

قول أن الكلي المجرد عن الخواص المحسوسة معقولة عنه ، وثابته
في عقله .

وذلك الكلي المعقول ، لا إشارة إليه ، ولا مقدار .

فإذا أن يكون تجرده بالاضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال .

فإن المأخوذ منه ، ذو وضع ، واين ، ومقدار .

(١) في الأصل : غير

ولما أن يكون بإضافته إلى الآخذ ، وهو النفس العاقلة فينبغي ألا يكون
لنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولا له مقدار .
والا لو ثبت ذلك لثبت للذئ (١) حل فيه .

والجواب : أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحمل .
والنزاع فى الشرطى المنفصل الذى ساقه الخصم لتصحيح المقدمة الكبرى
من القياس الحملى .
وهو قوله

لما أن يكون تجرده بالاضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال .
فإن المأخوذ منه ذو وضع ، واين ، ومقدار .
ص ١٥ ولما أن يكون تجرده بالاضافة إلى الآخذ ، وهو النفس / العاقلة .
فيقال لهم :

القسمه غير منحصرة .

والذى اقتضى له التجريد نفس الحقيقة ؛ لأن حقائق الأشياء لا تتصف من
حيث أنها حقائق ، لا بالكلية ، ولا بالشخصية .
والكلية تعرض للحقيقة !. إذا ثبتت فى الأذهان والشخصية تعرض لها .
إذا ثبتت فى الأعيان ، وإذا ثبتت هذه الحقيقة فى الأعيان ، جاز أن
يدركها الحس .

وثبوتها فى الأذهان ، وهو إدراك العقل لها .
فخرج لك من ذلك ، سقوط جميع ما استدلوا به .
والله الموفق للصواب .

(١) فى الأصل : غير واضح وقد رجحنا ما أثبتناه .

وقد نجز غرضنا من المسألة الأولى .

وأما المسألة الثانية :

أعني قولهم :

إن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وأنها سرمدية
عندهم . فجميع ما أوردوه في أزلية العالم ، أو ابديته ، واستحالة عدمه ، فهو يطردها
ها هنا ، ويعود انفصالنا عنه ، كما سبق فلا فائدة في إعادته ها هنا .

باب القول في إثبات العلم بالصانع

مذهب أهل الحق من الاسلام وجميع أهل الملل:
أن الموجد لجميع الكائنات ، هو الله سبحانه وتعالى :

والفلاسفة جوزوا صدور موجود ، من غير الله سبحانه وتعالى ، بشرط أن
يكون وجود ذلك الغير مستنداً إلى وجود آخر حتى يتناهى إلى واجب الوجود
بذاته ، وهو الله سبحانه وتعالى .

ثم اختلفوا في أنه :

هل يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد .

فقال بعضهم : —

إنه واحد من كل وجه ، فلا يصدر عنه إلا واحد ، ثم اختلفوا في
ذلك الواحد .

فقال بعضهم : هو العنصر .

وقال بعضهم : هو العقل .

والى هذا ذهب محققوهم .

ثم ذلك العقل صدر عنه عقل آخر ، ونفس الفلك الأقصى ، وجرم
الفلك الأقصى .

قالوا :

وكذلك يصدر عن كل عقل عقل ، ونفس وفلك ، حتى ينتهى الى العقل ،

الذى هو مدبر فلك القمر، والى هذا المذهب، ذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام: كأبي نصر محمد بن محمد الفارابى وغيره (٩٩هـ).

قال أبو على بن سينا (١٠٠هـ):

والأول اذا كان واجبا بذاته؛ فهو بسيط واحد بإطلاق ليس فيه كثرة أصلا.

قال:

فاذا تقرر ذلك، قلنا، فى التمثيل، كأنه صدر عنه وجود آخر ما يضاف الى طبيعة أخرى، قبلت ذلك الوجود.

فصار، من قبل هاتين الطبيعتين، الوجود الثانى من الأول، فيه اثنييتان، وأن ص ٥٢ بالطبيعة القابلة كان ممكن الوجود / من ذاته، وبالمقبولية واوجباً بغيره^(١).

وأنه لما كان موجوداً فيه هذه الإثنييتان صدر عنه طبيعتان:

أحدهما:

الفلك الأقصى^(٢)

والثانى:

الفعل الثالث، وهو محرك الفلك الذى دون الفلك الأقصى^(٣) قال:

ويجب أن يكون صدور الطبيعة الأقل شرفاً عن الطبيعة الأقل شرفاً، والشريف عن الشريف، فيكون الفلك الأقصى انما صدر عن الطبيعة الممكنة التى فى المبدأ الثانى.

ويكون فى المبدأ الثالث، أعنى العقل المفارق، الذى هو محرك الفلك الثانى، انما صدر عن الطبيعة الواجبة فى المبدأ.

(١) فى الأصل: غيره.

(٢) فى الأصل: الأقصا.

إذ قد أوجب القول أن يكون مركباً من طبيعتين ممكنة وواجبة وكذلك يلزم القول عنده في المبدأ الثالث أن يصدر عنه طبيعتان :

إحداهما :

الفلك الثالث ومحرك الفلك الرابع ، أعنى المبدأ الرابع .
وهذا الرابع يصدر عنه طبيعتان أيضاً ، للإثنية ، والتي فيه فلك رابع ،
ومحرك خاص .

وهكذا إلى أن يتم عدد الافلاك ، فيكون عدد المحركين يزيد على عدد
الافلاك بواحد .

فهذا انتهى كلام ابى على بن سينا .

فترجع ونقول :

وذهب بعضهم ، إلى أنه يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد .
وأختلفوا فيه :

فمنهم من قال : (١٠٢) .

هى أجسام لطبيعة بسيطة .

ومنهم من قال : هو الهواء .

ومنهم من قال : هو النار .

ومنهم من قال : هو الماء .

ومنهم من قال : هو العدد .

فهذا انتهى كلامهم .

وجميع ما ذكره اقتصر على الدعاوى من غير برهان .
ثم لو سلم لهم على جهة الجدل ، ثبوت العقول المفارقة ،

وأن هناك طبيعتين :

ممكنة ، وواجبة ، من غيرها ، كما يقول ابن سينا (١٠٣ ت) .

فيقال له :

يستحيل أن يحجب عن تلك الطبيعة الممكنة شيء ، لأن كل ما استكمل بغيره ، فإنما فعله على أصول الفلاسفة من جهة الشيء الذي استكمل به ، اللهم إلا أن يكون هناك أكثر من استكمال واحد ، أعنى في الشيء الواحد بعينه ، فيلزم على أصولهم أن تكون الأفعال الصادرة عنه ، على عدد الاستكالات .
وأما الطبيعة المستكملة على أصولهم ، فإنه ليس يصدر عنها ، بما شأنها أن تكون قابلة للاستكمال ، شيء بل من جهة الشيء الذي به يستكمل .

ثم لوسلنا على جهة الجدل ، أن في المبدأ الثاني طبيعتين :

إحداهما :

صدر عنها الفلك ، وهي الممكنة من ذاتها :

والثانية :

صدر عنها محرك الفلك الثاني ، فما عسى أن يقوله في الأفلاك التي يلقى لها
ص ٣٥ أكثر من حركة / واحدة . مثال ذلك على أصولهم :
تحرك فلك زحل ، إن كان صدر عن الطبيعة الواجبة ، من غيرها التي هي
في محرك الفلك الذي فوقه .

فمن أين صدر المحركون لجميع حركات زحل ؟

فإن كان لزحل مثلاً ست حركات ، فله ستة محركات . فهو لا المحركون ،
عن صدوروا ؟

عن المحرك الاول ، لهذا الكوكب ، فيجب أن يكون هذا المحرك مركباً
من طبائع عددها عدد المحركين الصادرين عنها .

وهذا كله خبط وتخليط .
وأعلم : وفقك الله ، أن قول الفلاسفة : العالم قديم ، ثم أثبتوا
صانعا ، غير مفهوم .
لان الناس ثلاث فرق :
فرقة أصل الحق :
وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلبوا أن له صانعا ، فانه لا يوجد بنفسه .
فذهبهم معقول ومفهوم في القول بالصانع .
وفرقة أخرى ، وهم الدهرية :
وقد رأوا أن العالم قديم على ما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعا ، ومعتقدهم
مفهوم ، وإن دل الدليل على بطلانه .
فأما الفلاسفة : —
فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم اثبتوا له مع ذلك ، صانعا وهذا المذهب بوضعه
غير مفهوم . وغير معقول . إذا حقق معنى القدم ، ومعنى الصانع على ما بينا
فيما تقدم .
ونحن بعد ذلك ، نزيده وضوحا ، إن شاء الله تعالى ، بعد إقامة البرهان على
ثبوت الصانع .

فصل

فإن قيل :

فما دليلكم على ثبوت الصانع ؟

فنقول :

الدليل على ذلك أن نقول :

إن ثبت أن العالم حادث ، ثبت لا محالة ، أنه جائز ، وكل جائز يفترق إلى
مخصص فالعالم مفتقر إلى مخصص ، ثم نقول :

مخصصة : إما أن يكون مختاراً ، وإما أن يكون غير مختار ؛ فثبت أن صانع
العالم فاعل يخصه بقدرة وإرادة ، وذلك ما أردنا أن نبين .

وهذا الدليل يتركب من أقيسة :

منها شرطية ، متصلة ، ومنها شرطية منفصلة ، ومنها حملية . ففى أيها النزاع ؟

فإن قيل :

النزاع أولاً به الشرطى المتصل ، وهو قولكم :

إن ثبوت الحدوث يلزم منه ثبوت الجواز .

فإننا لا نسلم ، لزوم التالى للبقدم . فما دليلكم على ذلك ؟

قلنا :

الدليل على ذلك أن وجود العالم ، وثبوت اشخاصه ، إما أن يكون واجباً ،

وإما أن يكون جائزاً .

وباطل أن يكون واجباً ، لأن وجوبه :

إما أن يكون مطلقاً ،^(١) أو مقيداً .

(١) فى الأصل : د و ،

فان كان مطلقا لزم منه القدم .
وقد قام الدليل على حدوثه .
ولان كان مقيداً ، فالكلام في ذلك المقيد .
ويمر الامر في ذلك إلى غير نهاية .
فباطل أن يكون واجبا .
ولا إذا بطل ص ٤٥ / الوجوب ثبت الجواز .
فقد تبين لزوم التالي للمقدم .
فإن قيل : النزاع في المقدمة الكبرى من القياس الحلى وهو قولكم : إن كل
جائز مفتقر إلى مخصص .
فالجواب : أن صحة هذه المقدمة قريب من الضرورة إذا فهم معنى الجواز ،
ومعنى المخصص .
ونحن الآن نزيد ذلك أيضا فنقول : —
الجائز هو الذى لا مزية لوجوده على عدمه ، ولا لعدمه على وجوده ، ولا
لتقدمه على تأخره ، ولا لتأخره على تقدمه .
فلو قدرنا وقوع الوجود بنفسه ، لقال العدم بلسان الحال .
نفع أنا أيضا بنفسى .
وقد تقرر ألا مزية لأحدهما على الآخر الثانى ، فنعلم على الضرورة إفتقارهما
إلى حاكم ، وهو المخصص ، وذلك ما أردنا بيانه .
فإن قيل : النزاع في المقدمة الكبرى من القياس الشرطى المنفصل ، وهو قولكم :
وباطل أن يكون المخصص بغير اختيار .
فما دليلكم على ذلك ١٢ .
فالجواب : أن نقول : —

(٢) في الأصل : ذالك

لو قدرنا مخصص الموجودات الحادثة بغير اختيار ، للزم وقوع ما لا يتناهى في الوجود ؛ لأن الموجود المخصص أمثاله غير متناهية ، لأن الشيء إذا جاز ، جاز مثله لا محالة ، لأننا إذا قدرنا مثله مستحيلا لزم أن يحكم على المعقول الواحد بالجواز والاستحالة وذلك^(١) محال . فباطل أن يكون المخصص غير مختار وذلك ما أردنا بيانه .

فلم يبق إلا أن يكون المخصص فاعلا مختارا بقدرة وإرادة . وهذا لا يستمر على أصول الفلاسفة لقولهم بالقدم ، فيلزمهم ألا يكون العالم فعلا لله تعالى^(٢) ، فإن من شرط الفعل سبق العدم ، وأن يخرج من العدم إلى الوجود . وهذا مستحيل في حق القديم :

وقد انفصل بعض الفلاسفة عن ذلك بأن قال : —

إما أن يكون العالم قديما بذاته ، وموجودا ، لا من حيث هو متحرك ، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة .
فليس له فاعلا أصلا .

« وإما أن يكون^(١) قديما بمعنى أنه في حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى ، فإن الذى أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذى أفاد الإحداث المنقطع ، وعلى هذه الجهة :
فالعالم محدث لله سبحانه وتعالى .

ولاسم الحدوث له أولى من اسم القدم ، وإنما سميت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذى هو من شيء ، وفى زمان ، وبعد العدم .

١ — فى الأصل : ذاك

٢ — فى الأصل : تعالى .

١ — ١ — فى الأصل هكذا : « وإن كان » .

وهذا الذي انفصلوا به تدليس، وتلبيس، فإن كلامنا ليس هو في الحركة
ص ٥٥ المؤلف من أجزاء حادثة، وإنما كلامنا في الأجرام السماوية والعقول المفارقة/
وكليات الأسطقسات الأربعة على أصولهم، فإن جميع هذه الموجودات قد
اتصفت بالقدم على أصولهم. ونفي الأولية؛ فيستحيل على أصولهم كونها فعلا
لله تعالى، كما بينا. ونقل الكلام إلى الحركة وأجزائها كلام سوفسطائي^(١).

وقد الفصل أبو علي بن سينا (١٠٥٠) عن ذلك بأن قال: —
معنى الحادث موجود بعد عدم، فلتبحث أن الفاعل إذا أحدث فإن
الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد، أو كلاهما.

وباطل أن يقال:

إن المتعلق به العدم سابق؛ إذ لا تأثير للفاعل في العدم.

وباطل أن يقال:

كلاهما؛ إذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلا وأن العدم في كونه عدما لا يحتاج
إلى فاعل البتة.

فبقى أنه متعلق به من حيث أنه موجود؛ فإن الصادر منه مجرد الوجود
وأنه لا نسبة له إليه إلا الوجود، والإحداث ليس شيئا غير تعلق الفعل
بالوجود، أعني [أن] فعل^(١) الفاعل هو إيجاد.

فاستوى في ذلك، الوجود المسبوق بالعدم، والوجود غير المسبوق بالعدم.
فإن فرض الوجود دائما، فرضت النسبة دائمة، وإذا دامت هذه النسبة،
كان المنسوب إليه أدوم، وأفضل تأثيرا.

(١) في الأصل: سوفسطائي.

(٢) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى.

والجواب أن نقول :

هذا الكلام مفسطائي؛ فإن التقسيم غير حاصر ، بل تعلق الاحداث .
بوجود ، اقترن به عدم ، وهو الوجود بالقوة ، ولم يتعلق بالوجود المطلق
لأن ، ما كان من الوجود ، على كماله الأخير ، فليس يحتاج إلى إيجاد ولا بالعدم
المطلق ، ولا بكليهما .

فاستبان بذلك أن من قال بالقدم ، فيستحيل على أصله ثبوت الصانع .
وهذا لازم لجميع فلاسفة المشائين القائلين بالقدم .

و قد استدلل أبو علي بن سينا (١٠٦ ت) على إثبات الصانع بمقدمات عامة
لائقة بالنظر في الوجود بما هو موجود . بخلاف ما فعل أرسطو^(١) ؛ لأن
أرسطو ، إنما جعل طريقته في ذلك ، من أمر الحركة ولذلك لم يضح له بيان
وجوده إلا في آخر الثامنة من « السماع الطبيعي » .

ولما نظر في المقالة المرسوم عليها ، حرف^(٢) اللام من العلم الإلهي^(٣) ، في
ذاته وخواصه ؛ فسلم هناك وجوده من العلم الطبيعي .

وأما ابن سينا ، فإنه رام بيان وجوده في العلم الإلهي ، بمقدمات عامة .
ونحن الآن نورد كلام أبي علي بن سينا . على إيجاز ، ونبين الإعتراض عليه ،
مستعينين بالله تعالى قال أبو علي بن سينا :

ص ٤٦ الدليل على إثبات الصانع أن كل موجود يتصور/ أنه موجود لا بعلّة
خارج النفس .

فلا يخلو تصوره من أحد أمرين :

(١) في الأصل : « أرسطوا ،

(٢) في الأصل : « حرق ،

(٣) في الأصل : « اللاهني ، » .

لإما أن يتصور . أنه موجود لا بعلة ، وإما أن يتصور أنه موجود بعلة .
ويسمى الذى يتصور وجوده بغير علة : واجب الوجود .
والذى يتصور وجوده من قبل علة : ممكن الوجود .
ثم هذا ينقسم عند أبى على بن سينا قسمين :
فإن كان وجوده دائماً ، سماه واجب الوجود ، من فعل غيره من
قبل ذاته .
وإن كان غير دائم الوجود ، وجب أن يكون ، ممكن الوجود من ذاته ،
ومن غيره .

قال : —

وهذا هو الذى يجب أن يتقدمه العدم الزمانى . وألا تكون له مادة متقدمة
عليه بالزمان .

ثم يضع أن من خاصة ممكن الوجود من ذاته ، ألا يوجد إلا من غيره ،
وسواء كان من الغير ممكن أو واجبا . ثم يضع أن من خواص واجب الوجود
من ذاته أن يكون واحداً بسيطاً ، وذلك أنه إن كان مركباً ، وجب أن يكون
ممكن الوجود من ذاته ، واجب الوجود لغيره ، وقد يدعى (٢) واجب
الوجود من ذاته .

[و] (٣) ذلك خلف (٤) لا يمكن .

(١) فى الأصل : دأن ،

(٢) غير واضح فى الأصل وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) إضافة من عندنا ليستقيم النص .

(٤) غير واضح فى الأصل ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

وكذلك يضع من خواصه أن لا يوجد منه اثنان .
 أعنى أنه لا يوجد موجودان . كل واحد منهما واجب الوجود بذاته ؛ فإن
 الإثنية تقتضى مغايرة فى معنى من المعانى .
 وكون كل واحد منهما واجب الوجود بذاته يقتضى اشتراكا بينهما فى معنى
 واجب الوجود .

فيكون فى كل منهما معنيان :
 أحدهما يشتركان فيه . والثانى يعترفان به .
 وما كان لهذه الصفة فهو ممكن الوجود من ذاته ، واجب الوجود
 من غيره :
 قال :

فإذا صح هذا ، فنقول :
 إن كل واحد من الأشياء الأربعة أعنى : الهيولى ، والفاعل ، والصورة ،
 والغاية ، يرتقى كل واحد منها إلى سبب أول ، أعنى أن الأسباب الفاعلة ترتقى
 إلى فاعل أول عنده ، والمادة إلى مادة أولى . والغاية إلى غاية أولى ، والصورة
 إلى صورة أولى .

ثم يضع أن كل واحد من هذه الأسباب الأول ، ما عدا (١) الفاعل ليس
 يمكن فى شيء منها أن يكون واجب الوجود بذاته ، بل كل أول منها هو
 ممكن الوجود من ذاته ، واجب من غيره

وذلك لأن الصورة الأولى للجرم الأول . كأنك قلت جرم السماء الأول ،
 لما كانت لاتقوم إلا (٢) فى مادة عنده ، والمادة لاتوجد إلا مقترنة مع الصورة

(١) فى الاصل : ما عدى .

(٢) فى الاصل : « لا »

كان كل واحد منهما ، أغنى الصورة والمادة ، داخلا في جنس الممكن من ذاته .
الواجب من غيره .

وكذلك يشبه أن يظهر الامر في الغاية من قبل أنها صورة لذى غاية
وكمال له .

فمن ضرورة وجودها ، وجود ما قبل الغاية .
وإذا كانت الاشياء كلها ، إما مركبات ، وإما أسبابا ، وكان كل واحد
ص ٥٧ من هذه الممكن الوجود بذاته / وإن كان واجبا بغير .

وقد تقرر أن ممكن الوجود بذاته ، وإن كان واجبا بغيره ، يحتاج في
وجوده إلى واجب الوجود من ذاته ، وألا يمر الامر إلى غير نهاية . ولما كان
هذا ليس يمكن أن يكون مركباً ، ولا صورة ، ولا مادة ولا غاية ؛ فقد بقي
أن يكون سبباً فاعلاً .

. وإذا كان ذلك كذلك ، فالشكل مخترع مبتدع لواجب الوجود ، حتى الهويل
وصورة الجرم السماوى ، بل الجرم السماوى بأمره .

بهذا انتهى كلام أبى على بن سينا .

وهذه الشبهة تتركب من أقيسة شرطية وحملية .

ونحن الآن نبين الاعتراض عليه . فنقول : —

قوله كل موجود يتصور وجوده خارج النفس ، ولا يخلو تصوره من أحد
أمرين :

إما أن يتصور أنه موجود ، لا بعلة ، وإما أن يتصور أنه موجود بعلة .

ويسمى الذى يتصور وجوده لغير علة : واجب الوجود .

والذى يتصور وجوده من قبل علة : ممكن الوجود ،

كلام صحيح .

لكن قوله بعد ذلك : —

د ثم الممكن بذاته ينقسم ، فإن كان وجوده دائماً سماه : واجب الوجود من قبل غيره ، وإن كان ، غير دائماً الوجود ، وجب أن يكون ممكن الوجود من ذاته ، ومن غيره .

وهو الذى يجب أن يتقدمه العدم الزمانى .

كلام باطل ، وتقسيم غير صحيح ، لأنه قام البرهان فى حدوث (١) على أن كل ممكن الوجود بذاته واجب أن يتقدمه العدم وتبين استحالة قدمه .

وقوله أيضاً بعد ذلك : أن واجب الوجود بذاته يستحيل أن يكون مركباً ، لأن المركب داخل فى جنس الممكن بذاته . دعوى عرية عن البرهان .

وكذلك أيضاً قوله (٢) :

يستحيل أن يكون واجب الوجود بذاته هيولى أو صورة أو غاية ، كلام باطل ، لأنه اقتصر فى ابطال كل قسم منها على الدعوى العرية عن البرهان . ثم ، لو سلم له جدلاً ثبوت فاعل واجب الوجود بذاته ، لم يستمر له ذلك مع قوله بالقدم .

(١) يوجد فى مقابل هذا اللفظ بالهامش لفظ د حدوث ، ويعلوها حرف د خ ، أى خطأ ثم لفظ د حدث وعليها دصح . وبما هو جدير بالذكر أن اللفظين صحيحان ويستعمل كل منهما محل الآخر .

(٢) فى الأصل : د وكذلك أيضاً قوله أيضاً ، وقد حذفنا د أيضاً ، الثانية ليستقيم النص .

وقد بينا فيما تقدم أن القول بثبوت فاعل ، مع القول بالقدم متناقض ، بل
نزيد على ذلك ونقول :
القول بالجواز مع القول بالقدم متناقض ، على ما تبين في حدوث العالم ،
فخرج لك من ذلك بطلان كلام أبي علي بن سينا ، واقتصاره ، عل الدعاوى
العريية من البرهان .

فصل

وأعلم وفقك الله أن من قال من الفلاسفة أن الواحد ، لا يصدر منه إلا واحد ، يستحيل على أصله أن يكون العالم فعلا لله تعالى ، لأن البارئ تعالى ، وتقدس واحد ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى على موجب أصلهم .

وإلى هذا المذهب ، أغنى قول القائل : —

لا يصدر من الواحد الا واحد .

ذهب المتأخرون من فلاسفة الاسلام كآبي نصر محمد بن محمد الفارابي ، ص ٥٨ (١٠٧) وآبي علي بن سينا (١٠٨) .

وقد أجابوا : عن ذلك بأن قالوا : —

فعل الفاعل اما أن يختلف لاختلاف القوابل (١)؛ كالشمس تبيض الثوب ، وتسود وجه الانسان ، وتذيب بعض الجوامد ، وتشد بعضها .

واما لاختلاف الآلات : كالنجار الواحد يأمر بالمشاور وينجر بالقنوم ، ويثقب بالثقب .

واما لاختلاف الوسائط .

١ — غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

ويستحيل أن يكون من قبل المواد ، اذ لا مواد معه ، أو من قبل الآلة ،
إذ لا آلة معه ، فلم يبق إلا أن يكون من قبل الوسائط .
والجواب عن ذلك أن نقول : —

فيلزم من هذا ألا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل
تكون الموجودات كلها أفراداً ، وكل وجد معلول لواحد آخر فوفقه ، وعلة
لآخر تحته ، إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له ، كما ينتهي في جهة التصعد إلى
علة ، لا علة لها .

وليس كذلك : فإن الجسم عندهم مركب من صورة ، ومادة .
وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً .

والإنسان مركب من نفس وجسم ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل
وجودهما جميعاً من علة أخرى ، على أصولهم .

فكيف وجدت هذه المركبات من علة واحدة ؟
فقد تبين لك بطلان قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .
وقد أجاب . بعض الفلاسفة عن ذلك بأن قال : —

الموجود ينقسم إلى موجود مفارق ، إلى موجود هيولاني محسوس .
ومبادئ المحسوس غير مبادئ المفارق .
فمبادئ المحسوسات : المادة والصورة جعلوا بعضها علة لبعض فاعلة إلى أن
ترقى إلى مبدأ أول .

وهذا الذي ذكره ليس بانفصال في الحقيقة فانا نقول لهم : الجرم السماوي ،
الذي يرقى إليه الموجود الهيولاني المحسوس ، هل صدر من مركب
أو بسيط ؟

فإن قالوا :

صدر من بسيط .

يطل قولهم أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد .

وإن قالوا : —

صدر عن مركب .

فالكلام في ذلك المركب .

وغير الأمر إلى غير نهاية ، فلا بد أن يصدر مركب من بسيط .

ويطل قولهم : إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد .

فإن قالوا : —

المعلول الأول فيه كثرة ، وتلك الكثرة ، غير صادرة عن المبدأ الأول ،
وأن إمكان الوجود للمعلول الأول ؛ غير صادر عن المبدأ الأول ، وهو
أمر زائد على ذات المعلول الأول وكذلك ، كونه يعقل نفسه ، ويعقل
مبدأه فيصدر عن المعلول عقل من حيث أنه يعقل مبدأه ، ويصدر منه جرم
الفلك من حيث كونه ممكنا ،

ولم يطل قوائنا إن الواحد لا يصدر منه الا واحد .

فالجواب : أن نقول : —

هذا الانفصال مع كونه تحكما غير جار على أصولهم ، لأن إمكان
ص ٥٩ الوجود في المعلول / الأول ، وكسونه يعلم مبدأه ان كان يوجب
كثرة ، فيلزم عن هذا ، أن يكون وجوب الوجود في المبدأ الأول ، وكونه
يعلم أنه مبدأ للغير ، يوجب كثرة في المبدأ الأول ، لأن وجوب الوجود
أمر زائد على ذاته .

وهم لا يقولون بذلك .

وكل ما ينفصلون به عند لزوم الكثرة في المبدأ الأول ، يطرد في المعلوم الأول
حيث إمكان وجوده ، وكونه يعلم مبدأه .
فتبين لك بما قدمناه أن الجارى على أصول الفلاسفة ، مع قولهم بالقدم :
نفى الصانع .

باب القول في استحالة الجهة على الله (تبارك وتعالى)

ويتضمن ذلك استحالة كونه جسماً .
مذهب أهل الحق ، أن الباري تعالى وتقدس يستحيل عليه التخصص
بالجهات ، كما يستحيل عليه التغيير بالزمان .
وذهبت الحنابلة وفرقة من المحدثين ومن تابعهم^(١) من أهل الظاهر
والخشوية ، إلى أن الباري تعالى مختص بجهة فوق ، تعالى الله عن قولهم
علواً كبيراً .

ثم انقسموا بعد ذلك قسمين :
فمنهم : من قال إنه متحيز ، وهو الأطرد على أصولهم .
ومنهم : من لم يقل إنه متحيز وإن كان ذلك لازماً له .
ثم : القائلون بأنه متحيز انقسموا قسمين :
فمنهم : من قال إنه جسم :
ومنهم : من لم يقل إنه جسم
وكافه القائلين بالجهة متفقون على أن الباري تعالى وتقدس مختص بجهة فوق ،
تعالى الله عن قولهم .

ثم انقسموا بعد ذلك قسمين :
فمنهم من قال :

في الأصل : غير واضحة وقد رجحنا ما أثبتناه .

إن بينه وبين العالم من الخلاء ، مالم يقدرنا أجساما كثيرة ما اتصلت (١) به
ومنها : من لم يجوز اتصال الأجسام به .
وذهب : الغلاة من المجسمة إلى أن الاله (٢) ذو صورة مثل صورة
الانسان .

وحكى عن داود الخوارزمي (١٠٩٠ ت) إنه قال : —
اعفوني (٣) عن الفرج (٤) واللحية وأسألوا (٥) عما وراء ذلك وصرح أن
معبوده جسم ولحم . وقال : —
إنه أجوف من أعلاه إلى صدره ، مُصَصِّمًا (٦) ما سوى ذلك ، وأن له وقرة
سودا ، تعالى الله عن قول المبطلين علواً كبيراً .

واعلم وفقك الله أن مقصدنا في هذا الفصل أن نتبين أن الفلاسفة لا تستطيع
أن تدل على استحالة كون الباري تعالى جسما ، وليس مقصدنا التعرض لهذه
الموراث البادية ، والفضائح المتبادية ، والتعرض لهم إنما هو بالفصل الثاني ،
لا بالفصل الأول .

ونحن الآن نبين ، ونورد الاشبه من أدلة أصحاب الجبهة ونبين
الاعتراض عليها .

(١) غير واضح في الأصل وقد رجحنا ما أثبتناه — الأصل هو : « ما اتصلت ،
بلا ألف في بداية الكلمة .

(٢) نفس الملاحظة .

(٣) نفس الملاحظة .

(٤) نفس الملاحظة .

(٥) في الأصل « أسألوا ،

(٦) غير واضح في الأصل وقد رجحنا ما أثبتناه

ص ٦٠ وقد استدلوا / على ثبوت الجهة بأدلة عقلية وسمعية .

ودليلهم : العقل أن قالوا :

البارى تعالى باتفاق (١) قائم بنفسه ، والجوهر قائم بنفسه وكل موجودين قائمين بأنفسهما بحيث لا يكون واحد منهما حيث الثانى ، كالعرض فى الجوهر ؛ فمن الضرورة : إما أن يكونا متجاورين أو متباينين . وعلى الوجهين جميعا ، يجب أن يكون كل واحد منهما بجهة من الثانى . وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحلى .

والجواب أن نقول :

القسمه غير منحصره ، بل نقول إنهما لا متجاوران ولا متباينان ، وإنما يرد هذا التقسيم على موجودين متميزين .

فإذا قدرنا أحدهما غير متميز ، فالقسمه غير وارده .

وقد استدلوا بأمر آخر لا يتشاغل بالإستدلال بها .

والاعتراض عليها ايب .

ونحن الآن نورد جميع ما استدلوا به من جهة السمع . وهو على ضربين :

والضرب الاول : نصوص الكتاب على زعمهم .

والضرب الثانى : مأخذه الإجماع .

فأما ما تمسكوا به من الكتاب العزيز :

ففيها قوله تعالى : «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» [٢٠ : ٥]

وقوله تعالى «إِلَيْهِ يُصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» الآية [من آية ١٠ : ٣٥]

وقوله تعالى : «أَأَمْتَمَ مَنْ فِي السَّمَاءِ» [من آية ١٦ : ٦٧]

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

وقوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من » . الآية
[من آية ٢١٠ : ٣] .

وقوله تعالى : « فإن استكبروا فالذين عند ربك » [من آية ٣٨ : ٤١]
وقوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » [من
آية ١٩ : ٤٣] .

وقوله تعالى : « ترج الملائكة والروح إليه » . [من آية ٤ : ٧٠] .
هذا جميع ما استدلوا به على جهة النص على زعمهم
ونحن الآن نبين تأويل كل آية استدلوا بها .

فأما قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » [٥ : ٢٠]
فالعرش في كلام العرب لفظ مشترك ، تارة يطلق ويراد به السرير وتارة
يطلق ويراد به الملك .

فإن قلناه على السرير ؛ قلنا فيه تأويلان :

أحدهما : حمل الاستواء على القهر والغلبة ، وذلك شائع في اللغة : إذ
العرب تقول :

استوى فلان على الممالك^(١) ، إذا استوى على مقاليد الملك ، واستعلى
على الرقاب .

وفائدته : تخصيص العرش بالذكر ، أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية^(٢)
فنص عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه .
والتأويل الثاني .

حمل الاستواء على قصد الاله الرائد في العرش .

(١) في الأصل : « الممالك » ،

(٢) في الأصل : « البرية » ،

وهذا تأويل سفيان الثوري (١١٠ ت) .

واستشهد عليه بقوله تعالى :

« ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ » [١١ : ٤١] .
معناه : قصد إليها .

وإن حملنا العرش على الملك . فيكون الاستواء بمعنى الاستيلاء وذلك أمر مشهور في كلام العرب .

فخرج لك من ذلك سقوط الاحتجاج بالآية على ثبوت الجهة من كل وجه .
ص ٦١ وأما / قوله تعالى :

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ، [من آية ١٠ : ٣٥] .

فمغنى قوله : دِ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ، وقوعه من الله تبارك وتعالى . موقع الرضا (١)
وهذه الآية مؤولة بالاتفاق : فإن إضافة الصعود إلى الكلم مستحيل .

وأما قوله تعالى :

تَرْجِ الْمَلَائِكَةَ وَالرُّوحَ إِلَيْهِ [من آية ٤ : ٧]

فمعناه يرجون إلى حيث يأمرهم ، ويشهد لذلك قوله تعالى : —

« مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُبَارِجاً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ » [من آية ١٠٠ : ٤]

وأما قوله تعالى :

« هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ » [من آية ١٢٠ : ٢]

فمعناه : نقم الله وعقوباته ، تعالى .

وهكذا كانت معظم (٢) العقوبات في ظلل من الغمام .

وأما قوله تعالى : —

(١) في الأصل : د الرضى ، .

(٢) في الأصل ، غير واضح وقد رجحنا ما أثبتناه .

أنتم من في السماء: [من آية ١٦ : ٦٧]

فَعَنَاهُ : من في السماء أمره (١) أو ملكا .

فَإِنْ قِيلَ : فَمَعْنَى قَوْلِهِ :

« فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ » [من آية ٣٨ : ٤١] .

وقوله تعالى :

« وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنَاءًا » [من آية ١٩ : ٤٣] .

فالجواب : أن تقول : —

القرب هاهنا لم يرد به المسكان ، وإنما أريد به علو الدرجات وهذا بمثابة

قول القائل :

فلان عند الملك بالموضع الأعظم .

نفرج لك من ذلك بطلان استنادهم (٢) إلى نصوص الكتاب العزيز .

فإن تعسف منهم متعسف وقال :

إن التأويل حرام !

فالرد (٣) . معارضتهم بأي يساعدوننا على تأويلها .

منها قوله تعالى :

« مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ، وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ،

الآية [٧ : ٥٨] .

وقوله تعالى : —

« وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ » [من آية ٤ : ٥٧] .

وقوله تعالى

« وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ » [١٦ : ٥٠] .

(١) غير واضح في الأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) في الأصل : استروأهم .

(٣) في الأصل فالوجه .

وقوله تعالى : -

فأني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني ، الآية [من آية ١٨٦ : ٢] .
بل الآيات الدالة على القرب أكثر من الآيات الدالة على بعد الفوق .
كما ورد ، وهو الذي في السماء : الله : وورد مقرونا به وفي الأرض : الله :
وبالجملة من تصور وجوده مكانياً طلب له جهة ما ، وانحيازاً من العالم
كما أن من تخيل وجوده زمانياً طلب له مدة وبعداً عن العالم بأزمنة متناهية أو
غير متناهية .

وكلا القولين باطل .

وهو الأول والآخر ؛ إذ ليس وجوده سبحانه وتعالى مكانياً ولا زمانياً .
فخرج من ذلك إيضاح بطلان جميع ما تمسكوا [به] ^(١) من الضرب الأول
وأما الضرب الثاني من استدلالهم على ثبوت الجهة . فهو أنهم قالوا :
أجمعت الأمة على رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء والابتهاال إلى الله تعالى
ولولا أنه تعالى يختص بجهة فوق ، لم يكن لذلك معنى .
والجواب أن نقول :

انما رفعت الأمة الأيدي إلى السماء لأن رزقهم جعل فيها بدليل قوله تعالى :
« وفي السماء رزقكم وما توعدون » ، [٢٢ : ٥١] .
فرفهوا أيديهم إليها وشخصوا نحوها بالابصار ، كما أن الجند يميلون
ص ٦٢ بأبصارهم إلى الجهة / التي فيها خزائن ^(٢) الملك .
ثم يلزمهم على طرد استدلالهم أن يسكون البارئ تعالى وتقدس في الأرض ،

(١) إضافة لتستقيم العبارة .

(٢) في الأصل : « خزائن » .

لأن عامة (١) ، الأمة مجمعة على وجوب السجدة ولو لم يكن في الأرض لم
يكن لذلك معنى .

فإن قالوا ذلك تعبد من الله تعالى .

فهو جوابنا عما استدلوا به .

والجملـة المغنية عن التفصيل : أن العرش قبلة الدعاء والأرض
مسجد الصلاة .

نفرج لك من ذلك بطلان استنادهم (٢) إلى نصوص الكتاب والاجماع .
وأما الأحاديث التي تمسكوا بها في ثبوت الجهة ؛ فأحاديث لا تغضي إلى
العلم ومسألتنا (٣) قطعية . ولذلك أضربنا عن تأويلها .

(١) غير واضح في الأصل: وقد رجحنا ما أثبتناه ا

(٢) في الأصل. استروا ثم .

(٣) في الأصل : مسألتنا .

فصل

ابطلتم أدلة خصومكم على ثبوت الجهة .
 فما دليلكم على نفيها عن الله تعالى ؟
 وبهم تنكرون على من يقول : إنه متحيز ، يختص بجهة فوق ساكن
 بسكون قديم ؟
 فالجواب أن نقول : إن ثبت كونه متحيزاً ، أو اختصاصه بجهة لزوم جواز
 الحركة والسكون عليه .

وكل من جازت عليه الحركة والسكون حادث .
 فيلزم حدوث الباري تعالى عن قول المبطلين .
 فهذا الدليل يتركب من قياس شرطى متصل ، وحمل .
 ففي أيهما النزاع .
 فإن قيل : النزاع في لزوم التالى للمقدم وهو قولكم :-
 إن ثبت التحيز والإختصاص بالجهة ثبت جواز الحركة والسكون .
 فالجواب أن نقول :-

المصحح للسكون في الجهات : التحيز ، بدليل إنه إذا رفع التحيز ، استحال
 السكون في الجهات .
 وإذا ثبت التحيز ، جاز السكون في الجهات وإطلاقنا التحيز والمتحيز ليس
 من الالفاظ المشتركة بل من المتواطئة .
 فإذا تقرر ذلك ، فلا يخلو ، إما أن يصحح السكون في جميع الجهات ، أو
 السكون في جهة واحدة .

وباطل أن يصحح الكون في جهة واحدة ، فإنه يلزم أن تكون جميع الجواهر في تلك الجهة .

ويلزم من ذلك تداخل الجواهر .
فلم يبق إلا أن يصحح الكون في جميع الجهات . وذلك ما أردنا أن نبين :

نخرج من ذلك لزوم التالي للمقدم .
وكل من جازت عليه الحركة والسكون : حادث ، على ما تبين في حدث العالم .

فيلزم من ذلك حدوث الباري تعالى عن قول المبطلين .
وهذا الدليل لا يطرد على أصول الفلاسفة ؛ لأنهم اثبتوا أجساما قديمة فيلزمهم على ذلك نقض الدليل .

وقد دلوا على استحالة كونه جسما بأدلة على زعمهم .
ونحن الآن نذكر الأشبه منها ونبين الاعتراض عليها .

فنها : أنهم قالوا :

الجسم لا يكون إلا مركبا ، منقسما إلى الكمية والصورة والهيولى .
ص ٦٣ فلا يخلو إما أن تفتقر الجملة إلى / الأجزاء ، والأجزاء إلى الجملة ، أو لا يفتقر أحدهما إلى الآخر :

فإن لم يفتقر أحدهما إلى الآخر ، فالواحد قديم والغير مستغن عنه :

وإن قلتم : —

بافتقار الجملة إلى الأجزاء ، والأجزاء إلى الجملة ، لزم أن يكون معلولا .
وكما يفتقر الفعل إلى الفاعل . كذلك يفتقر المركب إلى المركب .
وهذه الشبهة تتركب من شرطى منفصل ، وأقيسة حملية .

الجواب : أن نقول :

النزاع في تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى الأخير .

وهو قولهم :

« كل مفتر معلول ، ومخصص .

ونحن الآن نبين تدليسهم ، وتلبيسهم في ذلك فنقول : —

إن عنيتم بالافتقار الحدوث والجواز ، فذلك غير مسلم لرومه من دليلكم

وإن عنيتم بالافتقار ، كل واحد منها شرط لصاحبه ، فذلك مسلم .

ولا يلزم من ذلك أن يكون مطلقا ومخصصا .

وكما لم يستحل على أصولكم ، موجود لا يوجد له ، فلا يستحيل أن يكون

مركبا لامركب [له] ^(١) .

(١) اضافة من عندنا ليستقيم المعنى .

فصل

قال بعض الفلاسفة :

إن وجود الباري تعالى بسيط ، أى وجود محض لاحقيقة ولا ماهية يضاف الوجود إليها ، بل الوجود له كالماهية لغيره .

وأما المتكلمون فقد اختلفوا فى ثبوت الأخص له .

فقال بعضهم : ليس له أخص .

وقالوا أبو المعالى (١١١ ت) وطائفة من المتكلمين : —

له أخص .

واختلفوا : هل يجوز إدراك ذلك الأخص ؟

قال أبو المعالى : لا يجوز إدراكه .

وقالت طائفة من المتكلمين : يجوز إدراكه .

وقال ضرار بن عمرو (١١٢ ت) : يجوز أن يدرك بحاسة سادسة .

ونحن نورد الأشبه من أدلة الفلاسفة . ونبين الاعتراض عليه .

قالت الفلاسفة :

لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافا إليها ، وتابعا لها ، ولازما لها ،

والتابع ، واللازم معلول ، فيكون الوجود والواجب معلولا .

وهذه شبهة تتركب من قياس شرطى متصل وحمل .

فالجواب أن نقول :

لفظة الوجود ، ربما غلطوا بها فى عدة مواضع .

ولاسيا أبو على بن سينا (١١٣ ت)

وقد بينا فيما تقدم أن هذه اللفظة أعنى : لفظة الوجود ، من الألفاظ المشتركة .

فإذا تقرر ذلك قلنا : —

النزاع في لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل ، الذى أورده .

وهو قولهم : —

لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافا إليها أو تابعا أو لازما .

بل نقول :

الموجودة يطلق في هذا الموضع ويراد به ، نفس الماهية على ما قدمناه .

ص ٦٤ ولا يلزم أن يكون مضافا ، ولا تابعا ، بل يكون / داخلا في نفس الماهية .

ثم لو سلم لهم على طريق الجدل ، لزوم التالى للمقدم

فالنزاع في المقدمة الكبرى من القياس المحلى وهو قولهم :

كل وجود أضيف إلى الماهية ، وكان تابعا لازما ، معلول مفتقر إلى مخصص

فإن ذلك دعوى عرية عن البرهان .

ولا نسلم أن كل وجود أضيف إلى الماهية كان معلولا ، ويفتقر إلى

مخصص .

فوجود البارى تعالى وتقدس ، لا يفترق إلى مخصص ، لانا حكمنا عليه

بوجوب الوجود ، ولم نحكم عليه بالجواز .

لأن الجائر هو الذى يفترق إلى مخصص .

وأما الواجب فلا يفترق إلى مخصص ، بل نقول : —

وجود بلا ماهية ، ولا حقيقة غير معقول ، كما لا نعقل عدماً مدركاً ،
إلا (١) بإضافة إلى حقيقة معينة ، وليت شعري كيف يستجيز عاقل أن يثبت
واحداً تميزاً عن غيره ، لا حقيقة له ، ومالا حقيقة له ، لا وجود له في الحقيقة ،
ولا يبقى مع نفى الحقيقة إلا لفظ الوجود .
فقد تبين لك بطلان ، قولهم والله الموفق للصواب .

(١) في الأصل : « لا ،

باب العلم بالوحدانية

واعلم وفقك الله ، أن الوحدة في كلام النظار ، لفظه مشتركة على ما سنبين بعد ذلك إن شاء الله تعالى .

لكن مقصودنا في هذا الباب إقامة البرهان على استحالة ، وجود آلهين ، ثبت لكل واحد من خصائص الإلهية ما يثبت للثاني .

والأولى أن نقدم أدلة الفلاسفة على الوحدانية . ونبين الاعتراض عليها ، ثم ندل على الوحدانية بالبرهان القاطع .

وقد استدل بعض الفلاسفة على الوحدانية بأن قال :

لو كانا إثنين ، لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما .

وما قيل عليه إنه واجب الوجود ، فلا يخلو أن يكون وجوب الوجود لذاته . فلا يتصور أن يكون لغيره ، أو يكون وجوب الوجود له لعل ، فيكون ذات واجب الوجود مملولا ، وقد اقتضت علته له وجوب الوجود .

«ونحن نريد» بواجب الوجود (٢) إلهالا (٢) ارتباط لوجوده بعلته .

فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لابد أن يكون واحداً .

(١ - ١) في الأصل : « ونحن لا نريد ، وقد حذفنا د لا ، النافية

ليستقيم المعنى .

(١ - ٢) في الأصل غير واضح . وقد رجحنا ما أثبتناه

وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

وقد اعترض بعض النظار على هذه الشبهة بأن قال :

التقسيم فى الشرطى المنفصل خطأ فى وضعه ، لأن وجوب الوجود فيه احتمال لا أن يراد به نفي العلة ، فنستعمل هذه اللفظة ، ويكون سياق الدليل على هذا ، أن الذى لا علة له ، لا علة له ، إما لذاته أو لعلة^(١) .

قال : —

ص ٦٥ وهذا التقسيم خطأ ، لأن نفي العلة واستغناء الوجود/عن العلة لا يطلب له علة .
فأى معنى لقول القائل :

أن ما لا علة له ، لا علة له ، إما لذاته أو لعلة ؟

إذ قولنا :

لا علة له ، سلب محض .

والسلب المحض لا يكون له سبب ، ولا يقال فيه إنه لذاته أو لا لذاته .

بل نقول :

معنى أنه واجب الوجود ، أنه لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه ؛ فلا علة أصلا .

وليس كونه بلا علة ، معللا أيضا بذاته ، بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة أصلا .

ثم عضد هذا الاعتراض بمثال ضربه فقال :

وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الاثبات ، فضلا عما يرجع إلى السلب

إذ لو قال قائل :

السواد لون لذاته ، أو لعله .

(١) فى الأصل : د لست ، والأصح هو ما أثبتناه

فإن كان لذاته ، فينبغى أن لا تكون الحمرة لونا ، وأن السواد لونا لعلته جعله لونا ، فينبغى أن يعقل سواد ليس بلون ، فإن كل ما ثبتت للذات زائد على الذات ، لعلته يمكن تقدير عدمه في الوهم ، وإن لم يتحقق في الوجود .
ولكن يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع ، فقولنا في السواد أنه لون لذاته ، لا يمنع أن يكون غيره ؛ فكذلك قولنا أن هذا الموجود واجب الوجود لذاته ،
(١) أى لا علة لذاته ، لا يمنع أن يكون ذلك من علة لغير ذاته^١ ، فهذا منتهى اعتراضه على هذه الشبهة .

ونحن الآن نبين وجه الانفصال عن كل ما أعترض به على هذه الشبهة ثم نبين وجه الاعتراض . عليها فنقول : —

قول القائل : التقسيم في الشرطى المنفصل خطأ في وضعه ، قول باطل وذو هول عن فهم سياق كلامهم ، بل التقسيم وارد ؛ لأن معنى كلام القوم : وجوب الوجود ثابت له لطبيعة تخصه أو لطبيعة مشتركة .
فإن كان لطبيعة تخصه ، استحال ثبوته لغيره ، وإن كان لطبيعة مشتركة لزم إن يكون وجوب الوجود معلولا .

وهذا كما نقول : الانسانية (٢) تثبت لزيد ، (٢) لطبيعة تخصه أو لطبيعة مشتركة .

فإن كان لطبيعة تخصه استحال ثبوت الانسانية لعمرو ، فلم يبق إلا أن

١ - ١ - في الأصل : « يكون ذلك الغير عله لغير ذاته » . مع وجود علامة س وهى في العادة علامة شطب ولذلك فضلنا أجراء الشطب ليس فقط على الغير ، بل على ذلك ذلك الغير ، ليستقيم المعنى .

٢ - ٢ - في الأصل : « تثبت الانسان لزيد ، مع علامة س على لفظ الانسان . فإذا كان المقصود فعلا هو الشطب ، فيكون السياق مصححا أصلا ..

لطبيعة مشتركة .

ثم قوله بعد ذلك أيضا : —

والسلب المحض لا يكون له سبب ، ولا يقال فيه إنه لذاته أولا لذاته كلام غير صحيح لأن الشيء قد يسلب عن الشيء ، أما للمعنى بسيط ، وهو الذى ينبغى أن يفهم هاهنا من ذاته ، وإما لطبيعة غير خاصة ، وهو الذى ينبغى أن يفهم هاهنا من اسم العلة .

وقولنا : إن هذا ليس يصدق فى الصفات التى على طريق الإيجاب فضلا ص ٦٦ عن التى تكون/على طريق السلب ومعاضدته ^(١) ذلك بالمثال الذى به من السواد واللونية ، كلام مغلط سفسطائى ^(٢) للاشتراك الذى فى اسم العلة . وفى قولنا لذاته ، وذلك إذا فهم من قول القائل بالذات مقابل ما بالعرض كان صادقا أن اللون موجود للسواد لذاته ، ولم يتمتع أن يكون موجودا لغيره أى الحمرة ؛ لأن الجنس موجود للنوع لذاته بهذا المعنى .

وليس يتمتع أن يوجد لغيره .

وإذا فهم سياق دليل القوم تبين أن التقسيم وارد على المثال الذى ضربه

فنعول : —

أن يقتسم ^(٣) الصدق والكذب عليه : باطل ، لأن معنى كلام القوم : اللونية للسواد إما أن تكون لطبيعة تخصه أو لطبيعة مشتركة .

فاذا قلنا : إنها لطبيعة مشتركة ، فلا يلزم أن يعقل السواد دونها ، لأن الحيوانية تثبت للإنسان لطبيعة مشتركة .

وإذا فهم من قول القائل أنه موجود للسواد لعله ، أى لمعنى زائد على السواد اعنى لعله غير خارجة عن الشيء ،

١ — فى الأصل «معاصرته»

٢ — فى الأصل : «سفسطائى :

٣ — فى الأصل : «لا ،

لم يلزم عنه ان يتصور السواد دون اللونية ، لأن الجنس معنى زائد على الفصل ، وليس يمكن أن يتصور الفصل دون الجنس .
ولأنما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي ^(١) لافي الزائد الجوهرى ^(٢) وعلى هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا أن اللون موجود للسواد لذاته أو لطبيعة مشتركة .

وإذا فهم سياق الدليل سقط ما اعترض به هذا المعترض .
فإن قيل :

فما وجه الاعتراض على الدليل ؟
فالجواب أن نقول

التقسيم وارد في الشرطى المنفصل .
ولأنما النزاع في قولهم .

أن وجوب الوجود وإن كان لطبيعة مشتركة ، لزم أن يكون معلولا .
فإن ذلك غير لازم ؛ لأن الجواز لم يثبت له على ما بيناه : فلا يلزم أن يكون معلولا ، ولا مخصصا .

أو ربما الزموا أن يكون مركبا ، والمركب ليس واجب الوجود بذاته .
والذى ذكروه ^(٣) دعوى عرية عن البرهان ،
أعنى قولهم : أن المركب ليس واجب الوجود لذاته .
شبهة أخرى لهم .

قالوا : —

- (١) في الأصل : د عرض ،
- (٢) في الأصل : د جوهر ،
- (٣) في الأصل : ذكره .

نوفرضنا واجبي الوجود . لكانا متماثلين من كل وجه أم مختلفين .
 فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد ، ولا الإثنينية .
 والسوادان هما إثنان ، إذا كانا في محلين ، أو في محل واحد ، ولكن
 في وقتين .

إذ السواد والحركة في محل واحد ، في وقت واحد ، هما إثنان ، لاختلاف
 ذاتيهما .

أما إذا لم تختلف الذاتان : كالسوادين ، ثم اتحد الزمان والمحل ، لم
 يعقل التعدد .

ولو جاز أن يقال :
 في وقت واحد ، في محل واحد ، سوادان ، لجاز أن يقال ، في حق كل شخص
 أنه شخصان .

ولكن ليس بينهما بائنة .
 ص ٦٧ وإذا استحال التماثل من كل / وجه ، ولابد من الاختلاف ، ولم يكن ،
 بالزمان ولا بالمكان ، فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات ، ومهما اختلفا في
 شيء ، فلا يخلو إما أن يشتركا في شيء ، أو لا يشتركا في شيء .
 فإن لم يشتركا في شيء ، فهو محال ، إذ يلزم ألا يشتركا في الوجود ، ولا في
 وجوب الوجود ، ولا في كون كل واحد منهما قائما بنفسه لافي موضوع .
 وإذا اشتركا في شيء ، واختلفنا في شيء ، [و] (١) كان ما فيه الاشتراك غير
 ما به الاختلاف ، فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول .

وواجب الوجود لا تركيب فيه ، إذ المركب ليس واجب الوجود بذاته ،
 لافتقار الأجزاء بعضها إلى بعض لافتقار الجملة إلى الأجزاء .
 وكما لا ينقسم بالكمية ، ولا ينقسم أيضا بالقول الشارح إذ لا تركيب ذاته

(١) أضفنا : ليستقيم سباق الكلام .

من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان ، والناطق على ما
ما تقوم به ماهيته .

فإن حيوان ما وناطق ما ، ومدلول لفظ « الحيوان » من « الانسان » غير
مدلول لفظ « الناطق » ،

فيكون الإنسان مركبا من أجزاء تنتظم في الحد بالفاظ تدل على تلك
الأجزاء ، ويكون اسم الانسان لمجموعه .
وهذا كله محال في حق الباري تعالى وتقدس .

فهذا انتهى دليل القوم على الوجدانية .
وهذه الشبهة تتركب من أقيسة شرطية وحملية .
وقد اعترض بعض النظار على هذا الدليل ، بأن قال :
النزاع في أحد قسمي الشرطي المتصل ، وهو قول باطل أن يختلفا من كل
وجه ، فلا يشتركا ، إلا في اللفظ لا غير .

وهذا الذي ذكره هذا المعترض ساقط ، لأن الوجود ، ووجوب الوجود
يستحيل أن يطلقا عليها بالتشكيك .
لأنه لا يلزم أن يكون أحدهما متقدما ^(١) في الوجود ، ووجوب الوجود ،
والثاني متأخرا عنه .

وهذا في الحقيقة مذهب الفلاسفة في العقول المفارقة مع المبدأ الأول .
وهو خروج عن وضع المسألة .
لأن الخصم ، إنما فرض آلهين ، يثبت لكل واحد منهما من خصائص
الالهية ما يثبت للثاني .
وإذا كان أحدهما أجق بوجوب الوجود ، وبالوجود لم يثبت لكل واحد منهما ،

(١) في الأصل : « متغيرما » .

من خصائص الإلهية ، ما ثبت للثاني ، وإذا بطل أن يطلق الوجود ، ووجوب الوجود عليهما بالتشكيك؛ فلم يبق إلا أن يطلق بالتواطؤ المحض ، بطل قول^(١) المعارض أنه ليس بمستحيل أن يختلفا من كل وجه ، فلا يشتركان إلا في اللفظ ، إذ قد تبين اشتراكهما في الوجود ، ووجوب الوجود .

نخرج لك من ذلك سقوط ما اعترض به ، هذا القائل على دليل القوم .
فإن قيل :

فما وجه الاعتراض على هذه الشبهة ؟

فالجواب : أن نقول :

ص ٦٨ النزاع في تصحيح المقدمة الكبرى / من القياس الحملي .
والمقدمة الكبرى قولهم :

وكل مركب يستحيل أن يكون واجب الوجود بذاته .

فإن قيل :

قد صححوا هذه المقدمة^(٢) بقياس حملي ، وهو قولهم :

الجملة مفتقرة إلى الأجزاء ، وكل جملة مفتقرة إلى الأجزاء يستحيل أن تكون واجبة الوجود بذاتها .

فالجواب أن نقول :

كشف الغطاء عن تلبسهم ، أن نقول :

إن أرادوا بالإفتقار أن الأجزاء علة ، والجملة معلولة فالنزاع في تصحيح المقدمة

الصغرى ، ويسكون معنى قولهم :

الجملة مفتقرة إلى الأجزاء :

(١) في الأصل : د قوله ،

(٢) في الأصل : المقدمة .

الجملة معلولة بالأجزاء .

وذلك غير مسلم .

وإن ارادوا بالافتقار أن الأجزاء شرط في الجملة ، والجملة شرط في الأجزاء
فذلك مسلم .

ويكون النزاع في تصحيح المقدمة الكبرى ، ويكون معنى قولهم :
وكل جملة مفتقرة إلى الأجزاء ، وكل جملة مشروطة بالأجزاء ، وقولهم
بعد ذلك :

يستحيل أن تكون واجبة الوجود بذاتها .

دعوى عرية عن البرهان .

وهو نفس مذهب الخصم .

ومعنى قول القائل : واجبة الوجود بذاتها ، أن ماهيتها وحقيقتها اقتضت (١)
لها وجوب الوجود ، واقتضت لها أن تكون مشروطة بالأجزاء .

فالماهية والحقيقة اقتضت لها هذا الحكم . وهو وجوب الوجود لأمر آخر
من خارج فقد تبين لك سقوط ما استدلوا به على الوحدانية .

(١) في الأصل : د اقتضى ،

فصل

فإن قيل : —

ما دليلكم على الوجدانية :

فالجواب . أن نقول : —

الوحدة تطلق على استحالة انقسام ذاته تعالى وتقدس فعلا أو وهما ،
وذلك يستحيل على البارى تعالى وتقدس .

وقد تقدم الدليل على استحالة ذلك على الله تعالى . في بيان استحالة
كونه جسما .

وليس مقصودنا الآن البرهان على ذلك .

وقد تطلق الوحدة على استحالة انقسام الشيء في العقل إلى معنيين مختلفتين ،

لا بطريق الكمية ، كأنقسام الجسم إلى الهولى والصورة ؛

فإن كل واحد من الهولى والصورة ، إن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه
دون الآخر ، فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة فحصل (١) بمجموعهما واحد:
وهو الجسم .

وذلك أيضا محال على البارى تعالى وتقدس .

وليس من غرضنا (٢) الآن إقامة البرهان على استحالة ذلك عليه

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) في الأصل : برتنا .

وإنما مقصودنا الآن إقامة البرهان على استحالة وجود آلهين ،
يثبت لكل واحد منهما من خصائص الإلهية ما يثبت للثاني .
ولست أعرف صاحب مقالة صار إلى هذا المذهب .

لأن الثنوية وإن صارت إلى إثبات قديمين ، لم يثبت لكل واحد منهما
ما ثبت للثاني من كل وجه ،
والفلاسفة وإن قضوا بكون العقل والنفس أزليين .
ص ٦٩ وقضوا / بأن الحركات سرمدية ، ولم يثبتوا للمعلول خصائص العلة حيث (١)
واحد منها علة والثاني معلول .

والصائبة وإن أثبتوا كون الروحانيين واليهياكل أذلية سرمدية ، مدبرة لهذا
العالم . وسموها أربابا وآلهة ، فلم يثبتوا لها خصائص رب الأرباب (٢) .

ودلالة التمانع في الكتاب العزيز منصوصة على من يثبت خالقاً من دون
الله تعالى .

قال الله تعالى : —

« لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا » [٢٢ : ٢١] .
وعن هذا صار أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن أخص وصف
الإلهية هو القدرة على الاختراع . فلا يشاركه فيه غيره .
والدليل على استحالة إلهية يثبت لكل واحد منهما من خصائص الإلهية
ما يثبت للثاني نقول : —

لو قدرنا الإلهين ، فلا يخلو إما أن يتفقا ، وإما أن يختلفا .

(١) غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا ما أثبتناه .
(٢) في الأصل الأسباب :

والاختلاف محال ، والاتفاق محال . فتقرير آلهين محال .
لأن كل مذهب القسم الى أقسام ، ثم بطلت الأقسام ، اذاً بطلانها لا محالة
بفساد المذهب المنقسم اليها .

وان شئت حررت هذا الدليل بصيغة الشرطى المتصل فقلت :
ان ثبت قديمان ، ثبت لكل واحد منهما من الخصائص الإلهية ما ثبت
لثاني ؛ ثبت لا محالة أحد هذه الأقسام ، أعنى .
الاتفاق والاختلاف .

ولا واحد من هذه الأقسام ثابت فتقدير الهين غير ثابت .
وهذا الدليل فى الحقيقة يتركب من أقيسة شرطية متصلة ومنفصلة
وحملية .

فإن قيل : النزاع فى استحالة ثبوت كل قسم من تلك الأقسام .
فالجواب أن تقول : —
الدليل على استحالة ثبوت الاختلاف أننا لو قدرنا قديمين مختلفين ،
وقدرنا بينهما جسما ، وأراد أحدهما الحركة ، والثاني السكون ،
على مذهب الخصم ؛ فلا يخلو إما أن تنفذ إرادتهما ، أو لا تنفذ إرادتهما ،
أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني .

وباطل أن تنفذ إرادتهما ؛ لأنهما تؤديان الى اجتماع الضدين .
وباطل ألا تنفذ إرادتهما لأنه يؤدي الى عرو المحل ، والى عجزهما .
وباطل أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني ، لأنه يؤدي الى عجز من لم
تنفذ إرادته .

وعجز القديم محال .

فتقول :

ارادة الثاني محال اذا بطلت الاقسام كلها .
اذآ . بطلانها بفساد المذهب المنقسم اليها .
وان شئت حررته على صيغة الشرطى المنفصل فتقول : —
ان ثبت الاختلاف ثبت أمر هذه الاقسام ، وثبت كل واحد من
الاقسام محال ؛ فثبت الاختلاف محال .

فصل

مر ٧٠ فإنه قيل مادليلكم/ على استحالة ثبوت قديم عاجز .
فالجواب أن نقول :

إن فرض قديم عاجز ، فهو خلاف وضع المسألة .
فلا يلزم الجواب عنه .

لكننا نتبرع بالجواب عن ذلك :

وقد أكثر المتكلمون في ذلك ، ولا أرتضى شيئاً مما ذكروا .

وقد قال القاضي (١١٤ت) أبو بكر رحمه الله في الهداية والنقض :

هذه المسألة : أعنى استحالة قديم عاجز مدركها السمع .

وذلك باطل ، فإن هذه المسألة مدركها العقل دون السمع .

وقد بينا في كتابنا المعروف وبالكامل في أصول الفقه . ما يجوز دركه من جهة

السمع مما لا يجوز .

والأولى أن نقول :

لو قدرنا قديماً عاجزاً لكان عاجزاً بعجز قديم قائم به ، فيلزم لا محالة خروج

ذلك الجنس عن كونه مقدوراً ، إذ القادر على الشيء ، قادر على مثله .

ولا يزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى أحد أمرين :

إما أن يشتركا في الاقتدار على قبيل من الأعراض ، أو لا يشتركا

فإن اشتركا في الاقتدار على قبيل من الأعراض ، ترتب عليه التمانع .

وإن لم يشتركا في الإقتدار على قبيل من الأعراض قيل :

هل يتصف الثاني بالإقتدار على خلق الجواهر ؟

فإن قال الخصم :

إنه لا يتصف بالإقتدار على خلق الجواهر، فقد أخرجه عن كونه قادراً أصلاً .

وإثبات قديم غير قادر على مقدور لا يتعلق به جواز جائز باطل
بالبرهان القاطع .

وليس غرضنا الآن التعرض لذلك .

فإن قال الخصم :

خلق الجواز مقدور للذي لم نصفه بالإقتدار ، على خلق الأعراض ، فيقال له :

الجواهر النرد العرى عن الأعراض غير ممكن ، ولا يتعلق الإقتدار إلا بممكن

وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من إيقاع مقدوره .

نفرج لك من ذلك أن تقدير قديم عاجز ينافي تقدير آلهين وهذا بين

عند العاقل (١) .

(١) في الأصل : الفاشل

فصل

فإن قيل :

ماديلكم على استحالة الاتفاق ؟

فالجواب أن نقول :

اتفاق القديعين لا يخلو : إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون جائزا ، وإما أن يكون مستحيلا .

وباطل أن يكون واجبا ، وباطل أن يكون جائزا ، فلم يبق إلا أن يكون مستحيلا .

وذلك ما أردنا أن نبين .

فإن قيل : ماديلكم^(١) على استحالة الجواز ؟

فالجواب أن نقول :

إن ثبت جواز الاتفاق ، ثبت لا محالة جواز الإختلاف .

لكن الإختلاف غير جائز ، فالاتفاق غير جائز .

فاستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم .

فإن قيل . ماديلكم على استحالة وجوب الاتفاق ؟

(١) وردت عبارة « ماديلكم » في الأصل ، مكررة مرتين وقد حذفنا

إحداهما :

فالجواب . أن نقول :

لا يخلو إما أن يجب اتفاقهما على فعل واحد أو على فعلين .

ص ٧١ فإن وجب اتفاقهما على / فعلين ترتب عليه التمانع

وإن وجب اتفاقهما على فعل واحد ، لزم عن ذلك انقسام الفعل الواحد ،
وانقسام الفعل الواحد محال .

فتقرير وجوب الاقوال محال

فإن قال الخصم .

إنما نعرض قديمين : أحدهما يقدر على قبيل من المقدورات ، والثاني يقدر
على قبيل آخر .

فالجواب أن نقول :

ذلك على خلاف وضع المسألة ؛ فلا يلزمنا الجواب على ذلك ، لكننا نتبرع
بالجواب عن ذلك فنقول :

نحن نصور جسماً ، وتعرض بتقسيم الدليل لتحريكه وتسكينه .

فإن زعم المعارض أنهما ، أعنى الحركة والسكون خارجان عن
مقدوريهما ، كان ذلك محالاً ، مؤدياً إلى خلو الجسم عن الحركة والسكون .

وإن قدر السكون مقدوراً لأحدهما ، والحركة مقدورة للثاني ، فإن هذا
التقدير يترتب عليه التمانع كما قدرنا .

فإن قيل :

الحركة والسكون ، وقبيل الأكوان مقدور أحدهما ، وليس
مقدور الثاني .

فيعرض الدليل في الألوان ، ولا يزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى
أحد أمرين :

لما أن يشتركا في الاقتدار على قبيل الأعراض أو لا يشتركا فيه .
ثم نطرد الدلالة ، كما بينها في استحالة قديم عاجز .
نخرج لك من هذا استحالة قديمين على أى وجه فرضهما الخصم من عموم
الإرادة وخصوصها وذلك ما أردنا أن نبين .
وبالله التوفيق .

باب القول في اثبات العلم بأحكام الصفات

أعلموا وفقكم الله أن الفلاسفة والمعتزلة اتفقوا على أن البارئ تعالى وتقدس حي عالم ، قادر ، مريد (١١٥ ت) .

وقد خالف بعض المعتزلة في كون البارئ تعالى مريدا خاصة .
وقد شرع المتكلمون في إثبات أحكام الصفات ، قبل الشروع في إثبات العلم بالصفات ؛ لأن الأحكام إلى الأذهان أسبق ، والمتخالفون من الفلاسفة والمعتزلة يوافقون في أحكام الصفات

وقد سلك النظار في إثبات ذلك طريقين : —

أحدهما : النظر والاستدلال .

والثاني : الضرورة والبدئية .

ثم منهم من بدأ بإثبات كونه قادراً أولاً .

ومنهم من بدأ بإثبات كونه مريداً أولاً . ثم يثبت كونه قادراً عالماً .
ومسلك أصحاب النظر في إثبات كونه قادراً عالماً ، وهو (١) مانو من إليه .
وذلك أنهم قالوا : —

الصنع الجائز ثبوته ، والجائز عدمه مفتقر إلى صانع مرجح جانب الوجود ،

١ — إضافة من عندنا لبتسليم النص .

فيجب أن يكون الصانع قادراً ، لأن الأحياء منهم ^(١) من يتأتى منه الفعل ،
ومنهم من لا يتأتى منه ذلك .

فإذا أيدنا جملة :

ص ٧٢ / فإذا ميزنا جملة صفات الحى ، ورمنا العصور على المعنى الذى لأجله ، ارتفع
التعذر وتحقق التأتى والتيسير فلم نجد صفة إلا القدرة ، أو كونه قادراً ، فكان
الذى صحح الفعل من الحى كونه قادراً .

والله - صحح لا يخالف حكمه شاهداً وغائباً .

وكذلك أيضاً صادفنا لإحكاماً واتقاناً فى الفعل ، وسبرنا ما لأجله يصح
الإحكام أو الاتقان من الفاعل ، فلم نجد إلا كونه عالماً .

ثم لم تصور وجوه هذه الصفات ، الا وأن يكون الموصوف حياً . لأن
الجماد لا يتصور منه أن يكون قادراً عالماً فقلنا :

القادر ، العالم ، حى .

وأيضاً فإذا ، لو لم نصفه بهذا الصفات ، للزمنا أن نصفه بأضدادها من العجز
والجهل والموت .

وذلك نقائص مانعة من صحة الفعل المحكم . ويتعالى الله عن ذلك .

وهذا الذى ذكره ليس بشئ ، لأن شأنه يستند الى دعوى الضرورة .

اذ لو قال قائل : —

لا يمتنع الفعل على موجود ،

لكان الفعل فى الرد عليه نسبة الى جحد الضرورة .

فإذا اضطربنا الى ذلك انتهاء كان الأخرى أن تتمسك به ابتداء .

١ — اضافة من عندنا ليستقيم النص .

وما ذكره من السبر والتقسيم الذى هو غير حاصر لا فائدة له ؛ فقد استبان سقوط الاستدلال على اثبات هذه الصفات .

والأولى أن نقول : —

لا حاجة عندنا بعد سبق المقدمات الى ذكرنا الى نظر اعتبار فى القطع يكون الصانع عالما قادرا ، فنقول :

اذا أحاط الانسان علما ببديع الصنع ، وأحاط بما تتصف به السموات والأرض من الانتظام والاتقان والاحكام وحصول الكائنات من المتحركات والسكانات ، من جماد ، ونبات ، ومن حيوان ، وانسان ، فتنظر الى العلم بأنهم لم تحدث إلا من عالم بها ، قادر عليها .
ولا يستريب اللبيب فى امتناع الاختراع من الموتى والجهلة والجمادات ، العجزة .

ولسنا نحتاج فى ذلك الى اثبات فعل فى الشاهد ، ثم نطرده فى الغائب .
ومن حاول الاستدلال فى مواضع الضرورة ، فقد حاول أمراً محالاً .
فان قيل : —

قد ذكرتم أن الإنسان يعلم على الضرورة ، كون البارئ تعالى عالماً ، قادراً حياً بعد العلم ، بحدوث العالم ، واثبات الصانع .

والعلم بحدوث العالم ، واثبات الصانع مستند الى النظر والاستدلال .
فكيف يترتب العلم الضرورى على العلم النظرى ؟
والعلم الضرورى بانفاق العقلاء شرط فى العلم النظرى ؟
فالجواب أن نقول : —

ص ٧٣ هذا الذى الزمتموه ، غير لازم ، لأننا نقول : قضية / كلية :
ان كل فاعل لا بد أن يكون حياً ، عالماً ، قادراً .

وهذه القضية لا تستند الى علم نظري ، وانما هي معلومة على
الضرورة .

وانما المستند الى النظر والاستدلال : — أن الباري تعالى فاعل
لا غير .

فخرج لك من ذلك أن ما ألزموه غير لازم .

فصل

في إثبات كون البارئ تعالى مريداً

وأعلم أن الكلام في هذه المسألة مع النظام (١١٦ ت) والكعي (١١٧ ت) والنجار (١١٨ ت) .

ذلك أنهم ذهبوا إلى أن البارئ تعالى ، غير موصوف بكونه مريداً على الحقيقة .

وإن وصف بذلك شرعاً في أفعاله ، فالمراد بكونه مريداً لها ، أنه خالقها ، ومنشئوها .

وإذا وصف بكونه مريداً لبعض أعمال العباد ، فالمراد بوصفه أنه أمر بها .

وإن وصف بكونه مريداً أزلاً ، فالمراد بذلك أنه عالم قادر فقط .

وذهب النجار إلى أن معنى كونه مريداً أنه غير مغلوب ولا مستكره .

فأما وجه الرد على الكعي ، والنظام بعد اعتراضها يكون الإرادة جنساً من الأعراض في الشاهد أن نقول :

قد ثبت أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على

(١) في الأصل : «مشئها» .

خصائص الصفات يقتضى القصد منهم إلى تخصيصها ، بأوقاتها ، وخصائص صفاتها .

والدليل العقلى من حكمه أن يطرد شاهداً أو غائباً .
كما أن الأحكام ، والإتقان ، مما دل على علم الفاعل شاهد أدل عليه غائباً .

والدليل العقلى لا ينتقض .

وهذا الدليل يتركب من شرطى وحلى .

فإن قال الكعبي :-

النزاع فى المقدمة الاستثنائية ، من الشرطى المتصل .
وهو قولكم :-

لكن قد ثبت أن الاختصاص يدل على الإرادة فى الشاهد .
فيقول الكعبي :-

فإننا لا نسلم ذلك ، لكننا نقول :-

إنما دل على الاختصاص على الإرادة فى الشاهد ، من حيث أن الفاعل لا يحيط علماً بكل الوجوه ، ولا يحيط علماً بالمغيب عنه ، ولا بالوقت ، والمقدار فاحتاج إلى قصد وتخصيص وقت ، ومقدار ، فلم يدل الاختصاص على الإرادة بافتراده .

فشاهد حتى يلزم طرده غائباً .

فالجواب أن تقول :-

باطل أن يدل الاختصاص على الإرادة فى الشاهد ، من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب عنه ؛ لأن من علم اختصاص فعل العبد بوقت دون وقت ، علم لا محالة كونه قاصداً إلى فعله ، وإن لم يخطر له ذهوله وانطواء الغيب عنه .

فلو كان الفعل يدل على القصد شاهداً من حيث أنه لم يعلم الفاعل مآل
الفعل لتوقف الاستدلال للناظر على أن يخطر ذلك بالبال فإن انحرام ركن من
ص ٧٤ الاستدلال يمنع العثور على / العلم في ثاني حال .

فإن قال قائل : —

إن إختصاص الفعل في الشاهد لا يدل على القصد .

فيقال له : —

هذا جحد للضرورة والزام للجهاالة .

فخرج لك من ذلك ثبوت كون الباري تعالى مريداً .

فإن قيل : —

فلا يخلو إما أن يرجع إلى الذات ، وإما أن يرجع إلى زائد
على الذات .

وباطل أن يرجع إلى الذات ، باتفاق بيننا وبينكم .

فلم يبق إلا أن يرجع إلى زائد على الذات .

ثم الزائد ، لا يخلو بعد ذلك ، إما أن يكون قديماً أو حادثاً .

فإن كان قديماً فهو عزم ، والعزم لا يتصور إلا في حق من تردد في شيء ،

ثم أنزع عليه ، أو انتهى عن شيء ، ثم أقبل عليه .

وإن كان حادثاً ، فلا يخلو إما أن يحدث في ذاته أو في محل أو

لا في محل .

وباطل أن يحدث في ذاته، فإنه يلزم من ذلك حدوث الباري تعالى وتقدس،

على ما تبين في حدوث العالم .

وباطل أن يحدث في محل ، لأنه لو كان كذلك لاستحال أتصاف الباري

تعالى وتقدس به .

فانه يستحيل أن يقوم المعنى بمحل ، ويوجب حكمه ، لمن لم يقيم به
وباطل أن يثبت لا في محل ، لأن ذلك يؤدي الى قلب حقيقته . لأن من
ماهية المعنى افتقاره الى محل .

واذا بطلت الأقسام ، آذن^(١) بطلانها^(٢) بفساد المذهب المنقسم اليها .
وهذا الدليل يتركب من حملي وشرطي .
والزاع في لزوم التالي للمقدم من الشرطي المتصل ، وهو قولهم ان كان قد يمافهو عدم .
فانا لانسلم ذلك ، فهذا وجه الانفصال عما استدلوا به .
على استحالة كونه قاصداً .
وأما وجه الرد على التجار .

فهو أن نقول له : —

قد فسرت حكماً ثابتاً بنفي ، كمن يفسر كونه قادراً بكونه غير عاجز ، وكونه
عالماً بأنه غير جاهل .

ولا خفاء ببطلان ذلك .

ثم نفي الغلبة والاستكراه ، لا يقتضى كونه مريداً .
فان كثيراً من الأجسام تنفي عنه الغلبة والاستكراه .
ولا يتصف واحد منها بكونه مريداً .
ثم نقول له :

نفي الغلبة والاستكراه يجمع عليه ، ونحن نطالبك باثبات . كونه مريداً .
ثم نقول :

من ذلك أقنا البرهان على كونه قاصداً ، كما تقدم في الرد على الكمي .
فهذا وجه الرد على التجار .

(١) في الأصل : اذا .

(٢) في الأصل : وبطلانها ،

(٣) في الأصل : « عزم » .

فصل إثبات كون الباري سميعاً بصيراً

اعلموا وفقكم الله أن الاسلاميين اختلفوا في إثبات كون الباري تعالى سميعاً بصيراً .

ص ٧٥ / فالذي ذهب إليه المتقدمون من معتزلة البصرة أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة ، كما أنه عالم على الحقيقة .

ثم زعموا أنه سميع بصير لنفسه ، كما أنه عالم لنفسه .

وذهب أبو القاسم (١١٩ ت) الكعبي ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً ، أنه عالم بالمسموعات والمبصرات ، ووافقهم على ذلك جماعة من النجارية (١٢٠ ت) .

وذهب الجبائي (١٢١ ت) وابنه (١٢٢ ت) إلى أن المعنى بكونه سميعاً بصيراً أنه حي لا آفة به .

وقد تردد جواب أبو الحسن الأشعري (١٢٣ ت) رضي الله عنه في ذلك فتارة قال :

إن كونه سميعاً بصيراً : هما صفتان زائدتان على كونه عالماً .
وإلى هذا المذهب ، ذهب القاضي (١٢٤ ت) ، وأبو المعالي (١٢٥ ت) وجماعة من الأشعرية .

وتارة صرف كونه سميعاً بصيراً إلى كونه عالماً .
وإلى هذا ذهب أبو حامد (١٢٦ ت) وجماعة من الأشعرية .

وهذا المختار عندنا .

ووجه الرد على الجبائي ، وابنه في قولهما إن السمع والبصر يرجعان إلى ثبوت الحياة ، ونبي الآفة . أن نقول :

اطلقتم القول بنفي الآفة ، وذلك باتفاق ليس بشرط .
فإن : «السمع» ، «والبصر» ، قد يكون ذا آفة ، وآفات سواء قلنا : إن «السمع» ، «والبصر» زائدان على العلم ، أو قلنا لهما راجعان إلى العلم .
فلا بد أن يختص نفي الآفة بمحل الإدراك .
ثم تلك الآفة ، يجب أن تكون مانعة من الإدراك .
فإن قلتم ذلك ، فقد أثبتتم الإدراك من حيث نفيتموه .
فهذا وجه الرد على الجبائي ، وابنه .

فإن قيل :

مادليلكم على كونه سميعاً بصيراً ؟
فالجواب : أن نقول :

كل ما دل على كونه عالماً ، فهو دليل على ذلك ، لأن معنى كون الحى سميعاً بصيراً ، أنه عالم بالمعلومات على حقائقها لا غير ، وذلك عندنا لا يختلف في الشاهد والغائب .

فإن قيل :

الدليل على كون الحى سميعاً بصيراً زائد على كونه عالماً ، أن من علم شيئاً بالخبر ، ثم رآه (١) بالبصر ، وتجد تفرقه بين الحالتين .
وإذا ثبتت التفرقة ، ثبت لا محالة ، أن كون الحى سميعاً بصيراً ، زائد على كونه عالماً .

(٢) في الأصل : زاده

وهذه الشبهة تتركب من شرطين متصلين .
 والزاع في الحقيقة في لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل الثانى وهو
 قوامه^(١) ، ان ثبتت التفرقة ثبت كون الإدراك زائداً على العلم ، لانا نسلم
 ثبوت التفرقة . ولا يلزم من ذلك كون الإدراك زائداً على العلم لانا نقول :
 تلك التفرقة ليست تفرقة جنس ، ونوع ، بل تفرقة جملة وتفصيل ،
 ص ٧٦ وعموم/ وخصوص .
 ولألا فشعور النفس بها فى الحالتين واحد .
 فقد إستبان لك سقوط ما استدلوا به .
 وقد دل أبو المعالى (١٢٧ت) وجماعة من المتكلمين على كون البارى
 تعالى سميعاً ، بصيراً .
 بأن قالوا :
 البارى تعالى حى ، وكل حى قابل للسمع والبصر ؛ فالبارى تعالى قابل
 للسمع والبصر .
 قالوا :
 والحى إذا قبل معنى من المعانى ، وله ضد ، ولا واسطة بين الضدين ،
 لم يخل عنه ، أو عن ضده .
 فلو لم يتصف بكونه سميعاً ، وبصيراً ، لانتصف بضدهما وذلك
 آفة ، ونقص .
 والآفة فى حق البارى تعالى محال .
 وهذا الدليل ، يتركب من شرطى ، وحملى ؛ فيطالبون بتصحيح مقدماته .
 (١) غير واضح بالأصل وقد أصححناه على النحو التالى أعلاه .

فإن قالوا :

الدليل على تصحيح مقدماته : المقدمة الأولى من القياس الحلى ، وهو قولنا : —

كل حى قابل للسمع والبصر ، بأن نقول :
المصحح لقبول السمع والبصر شاهداً كون الإنسان حياً .
وعرفنا ذلك بطريق السير والتقسيم .
أذا لو كان المصحح للسمع وجوده أو حدوثه أو قيامه بنفسه ، أو غير ذلك من الأوصاف ، كان ذلك منتقضاً على الفور .
فلم يبق إلا كون الإنسان حياً .
والبارى تعالى حى ؛ فلزم القضاء بكونه موصوفاً بالسمع والبصر ، لتعالى عن قبول الآفات والنقص .

وليس منكر صحة قبول السمع والبصر ، بأسعد حالاً من يزعم أن البارى سبحانه وتعالى ، لا يتصف بالعلم وحده ^(١) تقديره أنه " يستحيل اتصافه بهما .

فهذا منتهى كلامهم فى تصحيح المقدمة الأولى .
وقد صححوا أيضاً قولهم : الحى اذا قبل معنى من المعانى وله ضد ، ولا واسطة بين الضدين .
لم يخل عنه ، أو عن ضده .

فإن قالوا :

كل ما يدل على استحالة ٥ و الجوهر عن المتضادات فهو دليل على ذلك .

(١ - ١) الأصل غير واضح وقد رجحنا أن يكون الكلام على نحو ما أثبتنا

ثم صححوا أيضا :

أن الاتصاف بأضداد السمع والبصر نقائص وآفات .

فإن قالوا :

كل ما دل على الاتصاف بالسمع والبصر من صفات المدح ؛فذلك دليل على الإيتصاف بأضداد السمع ، والبصر ، نقائص وآفات ، ويجب تعالية عنهما .

وقد وصف الرب سبحانه وتعالى نفسه بالسمع والبصر على وجه المدح .
كما وصف نفسه ، بكونه حياً عالماً ، قادراً على وجه المدح .
فلولا أنهما صفتا مدح ، لما تمجدح البارى تعالى وتقدس بهما .
فيلزم أن يكون ضدتهما صفتى ذم ونقص .
والنقص دليل الحدوث .

قالوا :

وسواء قدرنا أن الإدراك ، صفة زائدة على العلم ، أو قلنا . إنه العلم فى نفي الصفة أو نفي العلم نقص ، وقصور .

ولن يتحقق نقصاً إلا يمكننا محتاجا إلى مزيل ليعود الذات الى الكمال .
وذات البارى ، تعالى وتقدس متزه عن شوائب الإمكان ؛ فلا نقص فى صفاته ، وذاته .

قالوا :

ص ٧٧ وأيضا قد أجمعت الأمة وكل مؤمن بالله تعالى / على تقديس البارى سبحانه وتعالى من الآفات والنقائص .

وهذا الدليل يتركب من حملى وشرطى .
والزاع فى هذا الدليل ، فى الشرطى المنفصل .

وهو قولهم :

اذ لو كان المصحح للسمع والبصر وجوده أو حدوثه أو قيامه بنفسه أو غير ذلك من الأوصاف .

كان ذلك متفقاً على الفور ، فنقول :

هذه القسمة غير منحصرة ، وانحصارها ليس مطلوباً بالضرورة ، ولم يقم على انحصارها برهان ؛ لأننا لا نسلم أن كون الحى حياً ؛ مصحح للسمع والبصر . ولا نزاع في ذلك ، وإنما النزاع في نفي مصحح آخر . ونحن لا نسلم . انتفاءه ولخصمهم أن يعين مصححاً ، وآخر زائداً على كونه حياً ، مع تسليم ثبوت الإدراك في الشاهد .

ونقول :

هو توسط الهواء المضيء بين المبصر والبصر ، والهواء الصافي بين السمع والمسموع .

ونقول : —

أنتم معاشر الخصور مطالبون بإقامة الدليل على حصر الشرائط في كونه حياً ، وإلا فافهموا كون الحياة شرطاً ، كما رفعتم كون توسط الهواء شرطاً ، واجعلوا وجود الحياة شرطاً من حيث العادة ، لا من حيث الضرورة .

ثم لو سلم لهم جدلاً نفي مصحح آخر .

وقلنا لا مصحح ^(١) لقبول السمع والبصر إلا كونه حياً .

لم يلزم من ذلك كون السمع والبصر زائداً على كونه عالماً ، بل نقول

بوجوب دليلهم ونقول :

كونه سمعياً بصيراً راجع الى كونه عالماً لأن هذا المذهب هو المختار عندنا .

نخرج لك من سقوط ما استدلوأ به على اثبات كونه البارئ تعالى

سمعياً بصيراً .

(١) في الأصل : د للمصحح ،

باب القول في إثبات الصفات

أعلموا وفقكم الله أن كلامنا مع الفلاسفة إنما هو على الصفات التي يدل عليها العقل ، وهي أربعة : —

الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ،

وما عدا ذلك من الصفات فلا يدل عليها العقل ، بل إنما يعلم إثباتها من جهة السمع ، فلا سبيل إلى الكلام معهم فيها ، لأن الجارى على أصول الفلاسفة إنكار الشرائع ، على ماسنين بعد ذلك في النبوات إن شاء الله تعالى .

ثم أعلموا بعد ذلك وفقكم الله ، أن الفلاسفة مجمعون على استحالة إثبات العلم ، والإرادة ، والقدرة لله تعالى ، كما أفتقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هذه الاسامى وردت شرعا ، وجوزوا إطلاقها لغة .

ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، ولا يجوز إثبات صفة زائدة على الذات ، كما يجوز في حقنا .

ص ٧٨ وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا / لكننا نعلم أنها زائدة على الذات إذا تجددت مقارنتها لوجودنا ، لا يخرجها عن كونها زائدة على الذات .

وقالوا إن الله الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه غيره ،سمى قادراً ، وفاعلاً .

وإذا اعتبر من جهة تخصيص أحد الفعلين المتقابلين سمي مريداً .

ولإذا أعتبر من جهة إدراكه معلومه ، سعى عالما .
ولإذا أعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سعى حياة ، إذا (١)
كان الحى هو المدرك المتحرك من ذاته .
ولنما الذى يتمتع ، وجود بسيط ذى صفات كثيرة قائمة بذاته ، وخاصة إن
كانت تلك الصفات موجودة بالفعل .
وأما إن كانت بالقوة ، فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشئ واحدا
بالفعل كثيراً بالقوة .
وهو عندهم حال أجزاء الحدود مع الحد .
ونحن الآن نسلک منهاجا فى إنهاء (٢) كلام صاحب كل مذهب بنهايته على
سبيل المناظرة والمباحثة .
فنقول والله المستعان .
قالت الفلاسفة :
الدليل على نفى الصفات أن كل واحد من الصفات والموصوف ، إذا لم يكن
هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ؛ فإذا أن يستغنى كل واحد عن الآخر فى وجوده ،
أو يفتقر كل واحد منهما إلى الآخر ، أو يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج
إليه الآخر .
فإن فرض كل واحد مستغنيا ، فهما واجبا الوجود ، وهو التثنية ، وهو محال
كما بينا .
وإن فرض احتياج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون كل واحد منهما
واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود :
ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره .

١ — فى الأصل « وإذا »

٢ — فى الأصل : « انتهاء »

فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علتة ، فلو رجع ذلك الغير لامتنع وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

فإن قيل : —

أحدهما محتاج إلى الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، وواجب الوجود هو الآخر .
وأيهما معلول ، افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى إرتباط واجب الوجود بسبب .
وكل مذهب انقسم إلى أقسام .
إذا بطلانها بفساد المذهب المتقسم إليها ،
فهذا يتهى دليلهم .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى منفصل وحليات المختار فى الحقيقة من هذه
الاقسام وهو القسم الأخير .

ونحن الآن نعرض على إبطالهم القسم الأخير ، بحسب الأمر فى نفسه ،
ونعرض على سائر الاقسام بحسب قول الخصم فنقول : —

قولهم : — ان المحتاج إلى غيره على جهة الشرطية لا يكون واجب الوجود
فيقال : —

ان أردتم بواجب الوجود، أنه ليس له علة فاعلة فلم قلتم ذلك ولم استحال
أن يقال ؟

كما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له .

ص ٧٩ فكذلك صفاته / قديمة معه ، ولا فاعل لها .

وان أردتم بواجب الوجود ، أن لا يكون له محل قابل ، فهو ليس
بواجب الوجود . على هذا التأويل ؛ ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له .

فما المحيل لذلك ؟

فإن قيل :

واجب الوجود المطلق : هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية .
فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولاً مخصصاً .

فذلك غير لازم : فإننا لم نصف الصفات بالإمكان .

وإن أردتم أن الصفات مشروطة ، بالذات :

فذلك هو المذهب .

ومهما اتسع العقل لقبول موجود ، لا علة لوجوده ، اتسع لقبول قديم
موصوف ، لا علة لوجوده فى ذاته وصفاته جميعاً .

فإن قيل :

إذا قلتم إن الصفات مشروطة بالذات ، فإقتران الشرط بالمشروط هو
من قبيل علة غيره ، لأن الشئ لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده .
كما لا يكون علة لوجود نفسه ، فيحتاج إن علة لتركيب الشرط مع المشروط ،
ولا يكون الشئ علة فى وجود شرط وجوده .

والجواب : أن نقول : ..

قولكم بإقتران الشرط بالمشروط ، هو من قبيل علة غيره : دعوى عرية
عن البرهان ، لأن الإقتران المذكور لا يتصف بالامكان وإنما بالوجوب والقدم
وقولكم بعد ذلك .

فيحتاج إلى علة فاعلة التركيب ، الشرط مع المشروط . غائباً : دعوى عرية عن
البرهان ، لأننا بينا اقتران الشرط بالمشروط غائباً لا يتصف بالامكان ، وإنما
يتصف بالوجوب والقدم .

فهذا وجه الاعتراض على القسم الأول .

وجه الاعتراض على سائر الأقسام بحسب القول ، أن نقول :

إبطالكم القسم الأول وهو التشبيه المطلقة، قد بينا أنه لا برهان لكم عليها في المسألة لمدة قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة. فكيف يثبتون هذه المسألة على نفي الإثنية المطلقة؟

والدور في ذلك واضح لاختفاء به .

فبهذا وجه الاعتراض على القسم الثاني .

ووجه الاعتراض على القسم الثالث أن نقول : —

قولكم : —

إن احتاج كل واحد منها إلى الآخر ، فلا يكون واجب الوجود .

ثم بينتم ذلك بأن قلتم : —

إن معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ومستغن من كل وجه غيره ، فما احتاج إلى غيره فذلك الغير علة. فلو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره فنقول : —

المراد بقولكم : —

إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره إلى آخر الكلام .

فإن أردتم بذلك : هو الذي لا يفتقر إلى مخصص فذلك مسلم ، ولا يلزم من اثبات الصفات ، الإفتقار إلى مخصص إن أردتم بذلك هو الذي لا يكون مشروطا .

فذلك غير مسلم .

ص ٨٠ وليس المعنى بوجوب / الوجود أنه غير مشروط وفي ذلك غاية النزاع .

فهذا وجه الاعتراض على الأقسام الباقية بحسب القول والله المستعان والموفق للصواب .

شبهة أخرى لهم : —

تداني ما قدمناه

قالت التلاسفة :

العلم والقدرة فينا ليس داخلا في ماهية ذاتنا بل كان عارضا وإذا ثبتت هذه الصفات للبارى تعالى لم تكن أيضا تدخل في ماهية ذاته ، بل تكون عارضة بالاضافة إليه . وإن كانت دائمة وربّ عارض لا يفارق ويكون لازما لماهيته ولا يصير لذلك مقوما لذاته .

وإذا كان عارضا كان تابعا للذات ، فكان الذات سبباً فيه فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود ؟ .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى متصل وحملات .

والجواب أن نقول :

النزاع في المقدمة الأولى من الحملى وهو قولهم :

وكل ما كان غير مقوم وتابعا فهو معلول مخصص .

فإن ذلك لازم ، لأنه لم يثبت له الامكان ، وثبت له وجوب الوجود .

فإن قالوا :

إنما أردنا بكونه معلولا وتابعا أنه مفتقر إلى محل وأنه لا يقوم بنفسه .

فذلك مسلم .

ولا منازعهم أن يعبروا عن ذلك بالتابع واللازم أو بآى عبارة

شاء المعبر .

فهذا وجه الاعتراض إذا سلم إذا سلم أن الذات ليست متقومة بالصفات

وذلك له فى الحقيقة غور .

وكشف الغطاء عن ذلك أن نقول :

إن نظرنا إلى الذات ، ولم ننظر إلى الالهية : فالذات متقومة بالصفات ،
وان لاحظنا الالهية ؛ فان الآله^(١) مأخوذ في حقيقته أن يكون :
حياً ، علماً ، قادراً ، مريداً .

كما أنا لاحظنا ذات زيد ، ولم ننظر إلى العالم .
فالعلم غير داخل في ماهية الذات .
وإن نظرنا إلى العالم .
فالعلم داخل في ماهيته .

وهذه في الحقيقة زلة نسم ، فيجب أن يتثبت فيها الناظر .
وبما أوضحناه يندفع قولهم ، أن الباري تعالى غنى على الإطلاق ، كامل
على الإطلاق .

فإذا قلتم إن له صفات بها يكمل ، فلا يكون غنياً على الإطلاق ، بل يكون
محتاجاً إلى صفات بها يكمل .
فالجواب أن نقول :

الباري تعالى عبارة عن الذات والصفات ، فلم يفتقر إلى غيره في الكمال ،
بل هو الغنى على الإطلاق ، والكامل على الإطلاق . كما أوضحناه .
وهذا من الاسرار ؛ فافهموه .

ومن سلم : أن الصفات غير داخلية في ماهية الباري تعالى وتقدس .
فذلك قول من لم يرتض الفرق^(٢) بين الصفات النفسية والعرضية .
وربما يقولون :

(١) في الأصل : ، لاله ، .

(٢) الأصل : ، في الفرق ، وقد حذفنا «في» ليستقيم المعنى .

ص ٨١ إن أثبتتم صفات حالة في الذات ، فهو تركيب وكل مركب يفتقر / إلى مركب
والجواب أن نقول :

قد تقدم الانفصال عن ذلك، وبيننا أنه لا يفتقر إلى مركب لأنه ليس بجائز
يمكن ، وإنما ثبت له وجوب الوجود .

وقول القائل :

د بل كل مركب يفتقر إلى تركيب ، كقول القائل :
كل موجود يفتقر إلى موجود .

ولا فرق بينها في الحقيقة ، وذلك باطل :
وقد ألزم بعض النظار للفلاسفة السكثرة ، بأن قال : —

معاشر الفلاسفة تسلمون أن البارئ تعالى يعلم غير ذاته، أو لا تسلمون ذلك؟
فمنهم من قال :

لا يعلم إلا ذاته ، وذلك مذهب ظاهر البطلان .

فإن الحادث يعلم ذاته وغيره .

فيكون غيره أشرف منه في العلم .

ويستحي العاقل أن يقول :

البارئ تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً في الدنيا والآخرة .

ولا خيرة له بوجود العالم ، ولا بما يجري في العالم ، ولييان فساد هذا
المذهب ترك المتأخرون من الفلاسفة هذا القول استحياء . منه فقالوا .

البارئ تعالى يعلم الأشياء كلها بنوع كلي ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم
الجزئيات التي يوجب مجرد الإحاطة بها تغييراً في ذات العالم .

قال فيقال لهم .

علم البارى تعالى ، لسكل الأنواع ، والأجناس ، عين علمه ، بنفسه أو غيره
فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتتم كثرة ، ونقضتم القاعدة ، وإن قلتم بأنه عينه ،
كان باطلا ، فإنه يستحيل على الوهم الجمع بين النقي والإثبات .

والعلم بالشئ الواحد لما كان الشئ واحداً ، استحال أن يتوهم فى حالة
واحدة ، ولا يستحيل ذلك فى العالم بالغير مع العلم بنفسه .

وكذلك فى علم البارى تعالى بذاته ، مع علمه بغيره ، إذ يمكن أن يتوهم
وجود العلم بذاته ، دون وجود العلم بغيره .

وكل من اعترف من الفلاسفة بأن البارى تعالى . يعرف غيره - فقد أثبت
كثرة لاحالة .

فهذا ينتهى إلزام بعض النظائر للفلاسفة الكثرة .

والجواب أن نقول :

ما ألزمه على مذاهب المتقدمين من فلاسفة المشائين ، أعنى قولهم :
لا يعلم إلا ذاته

فذلك لازم لهم ، لا يجدون عنه محيصا ، وما ألزمه على مذهب التأخرين
من فلاسفة المشائين أعنى قولهم :

« أنه يعلم غيره » :

فالكثرة فى الحقيقة غير علمه بغيره ، لأن ذلك فى الحقيقة راجع إلى تقدير
علمين متعلقين بمعلومين ، ولا يلزم من تقديرنا علمين متعلقين بمعلومين ، نفي
وجود علم واحد ، متعلق بمعلومين .

ص ٨٢ فإن من يعلم الشئ / ويعلم علم بالشئ ، فإنه يعلمه بذلك العلم ، إذ لو علمه
بعلم آخر (١) لتسلسل القول فى ذلك ، وذلك واضح لا يخفاء به .

(١) وردت فى الأصل هكذا : « . آخر »

فالزيادة فيها لا يوجب جنسه كثرة ، لا يوجب في الحقيقة كثرة .

وقول القائل :

كل معلومين . فإنما يتعلق بهما علمان ، منقوض بما ذكرناه في تعلق العلم بنفسه ، وبمعلومه .

فقد استبان لك ثبوت تعدد المعلومات ، واتحاد العلم ، نخرج لك من ذلك أن ما ألزمه المتأخرين من الفلاسفة غير لازم لهم ، والله الموفق للصواب .
ونحن الآن نذكر الاشبه من أدلة المثبتين للصفات ، ونبين الاعتراض عليه مستعينين بالله تعالى .

فنه أنهم قالوا :

الدليل على إثبات الصفات أنه قد تقرر أن كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم .
والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان . ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثاني ،
ولو جاز تقدير كون العالم عالماً من غير علم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف
محله بكونه عالماً .

فاقتضاء الوصف الصفة ، كافتضاء الصفة الوصف .

ومسلم بيننا وبين خصومنا ، أنا إذا أثبتنا له هذه الصفات وجب وصفه بها ، كذلك إذا وجب وصفه بها ، وجب إثبات الصفة له .

وهذا الدليل يتركب من أقيسة شرطية ، بعد أن نسلم لهم أن كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم . والنزاع في الحقيقة في هذا الدليل من أوجه :
أحدهما : أن لا نسلم ثبوت العلة والمعلول شاهداً ، وعلى ذلك بنوا دليلهم .
ولامعنى في الحقيقة لكون العالم عالماً إلا قيام العلم به لا غير .
ومعنى قيام العلم اتصاف محله به .

ولكن يشتق له اسم من العلم ، فيقال :

« عالم ،
كما يشتق له فعل . فيقال :
علم ، يعلم
فلا إقتضاء ، في الحقيقة ، ولا إيجاب ، ولا علة ، ولا معلول .
ثم لو سلم ثبوت التعليل شاهداً جدلاً لم يلزم ذلك غائباً .
والنزاع في الحقيقة في أحد الأقيسة الشرطية المتصلة في لزوم التالي للمقدم
وهو قولهم . .

إن ثبت كون العالم عالماً غائباً ، لزم تعليله .
لكن قد ثبت ، فسلم لهم ثبوته ، ولا يلزم تعليله لأن إطلاق لفظ كون العالم
عالماً على الغائب والشاهد يطلق على جهة التشكيك أو الاشتراك المحض .
ولا يطلق بالتواطؤ (١) .

فلا يلزم من وجوب التعليل شاهداً ثبوته غائباً .
فقد استبان لك سقوط الاستدلال على إثبات الصفات بطريق العلة والمعلول .
وانته الموفق للصواب .

وبما استدلوأ به أيضا ، على اثبات الصفات أن قالوا :
قد ثبت أن حقيقة العالم شاهداً من له علم وللبارى تعالى (٢) عالم .
فيجب أن يثبت له علم .

وهذا الدليل يتركب من حملي وشرطي .
والنزاع في الحقيقة في الشرطي في لزوم التالي للمقدم ، وهو قولهم :
إن ثبت أن البارى تعالى عالم ، ثبت أن له علماً زائداً على الذات .

(١) في الأصل : « بالتواطؤ » ،
(٢) مكان هذه الكلمة متأ كل وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتناه .

لأن إطلاق لفظ العالم على الشاهد والغائب إنما يطلق بالاشتراك المحض أو التشكيك ، ولا يطلق بالتواطؤ .

بل نزيد ونقول : —

إن لفظ العالم في الشاهد لا يطلق بالتواطؤ .

وبيان ذلك أن إطلاق لفظ العالم على العالم بالضرورات التي هي شرط في العلوم الكسبية ، أولى وأقدم من إطلاق لفظ العالم ؛ بالعلوم الكسبية المشروطة بالضروريات .

فإذا ثبت أنه ليس يطلق بالتواطؤ شاهداً ، فمن باب الأخرى ، والأولى ألا يطلق بالتواطؤ غائباً .

فخرج لك من ذلك سقوط استدلالهم على إثبات الصفات بالحقيقة. وذلك ما أردنا أن نبين .

والأولى أن نقول :

الدليل على إثبات الصفات أن العلم والقدرة ، والإرادة ، وسائر الصفات ، حقائق مختلفة ، وذوات متباينة ثبت لبعضها عمر . التعلق مثل : العلم .

وبعضها خصوص التعلق كالقدرة والإرادة .

فإن العلم يتعلق بالواجب والجائز والقديم ، والحادث والقدرة والإرادة لاتعلق لها إلا بالجائز الممكن .

ثم هذه الذوات المختلفة ، والحقائق المتباينة في غاية التباعد في التعلق بمتعلقاتها .

فالعلم يتعلق بمتعلقه ، على جهة الإحاطة ، والكشف ، والوضوح .

والقدرة تتعلق بمتعلقها على جهة الإيجاد والاختراع ؛ والإرادة تتعلق بمتعلقها

(١) ، (١) ما بين الرقين غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا ما أفتناه .

على جهة التخصيص .
 فإذا تقرر ما قلنا ، وتقرر أن الباري تعالى ؛ قادر ، مريد ، حي ، لقيام
 البرهان على ذلك .

فقولنا الباري تعالى : عالم ، حي ، قادر ، مريد .
 فلا يخلو : إما أن يكون المفهوم من هذه العبارات : —
 الذات فقط .

أو حقائق زائدة على الذات .
 وباطل أن يكون المفهوم من قولنا : —
 حي ، عالم ، قادر ، ومريد الذات فقط ؛ .
 لأنه يلزم من ذلك أن تكون هذه الصفات المختلفة . والحقائق
 المتباينة ترجع إلى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا ، والإرادة ،
 والقدرة ، مفهوما ، واحداً ، لأنها ذات واحدة بسيطة .
 ويكون العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد :
 معنى واحداً .

وذلك ما يعلم بطلانه على الضرورة .
 ص ٨٤ فإذا بطل أن ترجع هذه الصفات المتباينة / والحقائق المختلفة إلى الذات ثبت
 لاحتمال أنها ترجع إلى زائد على الذات ، وهو المعبر عنه بالصفات .
 وذلك ما أردنا أن نبين .

فان قيل : —

نحن لا ننكر أنها زائدة على الذات ، لكن لا نسلم كونها معاني قائمة بالذات .
 بل نقول : —
 إنها أحوال ثابتة للذات ، كما قال بعض المتكلمين :

كابى محمد عبد السلام بن الجبائى (١٢٨ ت) ، وغيره .

فالجواب أن نقول للخصم : —

قد قام البرهان القاطع ، أن هذه الحقائق ، أعنى حقيقة العلم ، والقدرة ، والإرادة ، ثابتة فى الأعيان على وفق ثبوتها فى الأذهان .

وعبرنا عن ذلك بالموجودات .

والخصم إنما ينازع فى عبارة . إذا سلم ثبوت هذه الحقائق فى الأعيان ، كتبوتها فى الأذهان ، أو يكون مذهبه غير معقول .

وكما قال بعض النظار ، والكلام على المذهب ردأ وقبولا .

فدع عن كونه معقولا ، وما أطلق من لفظ الحال غير معقول .

فلا معنى للأطنباب فى ذلك لبيان سقوط هذا المذهب .

وأيضا خصومنا من الفلاسفة الذين قصدنا الرد عليهم فى هذا الكتاب

لا يقولون بهذا المذهب لوضوح فساده .

وقد اتفق مشايخ المتكلمين على القول بنفى الأحوال .

كابى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى (١٢٩ ت) وأبى محمد عبد الله من

كلاب (١٣٠ ت) وأبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى (١٣١ ت) ، وغيرهم من

مشايخ أهل السنة والمعتزلة .

وعلى القول بنفى الأحوال استقر رأى القاضى أبى بكر بن الطيب (١٣٢ ت)

وأبى المعالى عبد الملك بن يوسف الجوينى (١٣٣ ت) ، وأبى حامد محمد بن

محمد الغزالى (١٢٤ ت) فخرج لك من ذلك ثبوت الصفات . وذلك ما أردنا

أن نبين ، والله الموفق للصواب .

باب فى القول فى أن الله تعالى عالم بنفسه

وبجميع ، الموجودات والأجناس منها ، والأنواع ، والشخصيات .
اتفقت الفلاسفة على أن البارى تعالى وتقدس ، غير عالم بالشخصيات المنقسمة
بأقسام الزمان إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون .

وكذلك قولهم فيما ينقسم بالمادة والمكان : كاشخاص الحيوانات ، والناس
لأنهم : يقولون إن البارى تعالى لا يعلم عوارض زيد . وذلك على جهة التشخيص ،
ولأنما يعلم ، عند بعضهم ، الإنسان المطلق بعلم كلى ، ويعلم عوارضه وخواصه
وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركباً من أعضاء : بعضها للنطق ^(١) وبعضها للمشي ،
وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد إلى كل صفة فى داخل آدمى
وخارجه ، وكل ماهو من لواحقه وصفاته ، ولوازمه بعلم كلى .

ص ٨٥ فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو بالحس ، لا بالعقل ؛ فإن عماد
التمييز عندهم الإشارة إلى جهة واحدة .

والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان العام .
وأما قولنا : هذا وهذا ؛ فهو إشارة إلى صفة خاصة بذلك المحسوس إلى
الحاس لكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة .

وذلك عندهم مستحيل فى حق البارى تعالى وتقدس .
فهذه قاعدة مذهبهم واستأصلوا بها الشرائع بالكيفية تعالى الله عما يقول الظالمون
علواً كبيراً .

(١) فى الأصل : وللبطش ،

ثم انقسمت الفلاسفة بعد اتفاقهم على أن الباري ، لا يعلم الشخصيات
على قسمين :

فمنهم من قال : لا يعلم إلا نفسه .

ومنهم من قال : يعلم نفسه ، ويعلم غيره .

ثم هؤلاء ، انقسموا قسمين :

فمنهم من قال يعلم ذلك بعلم كلي ، ومنهم من قال : ان علمه لا يوصف بأنه
كلي ، ولا جزئي .

بهذا ينتهي الكشف عن حقيقة مذهبهم .

ونحن الآن نشرع في الرد عليهم ، فنقول :

الدليل على أن الباري تعالى عالم بنفسه ، وبجميع الموجودات أن نقول :
كل موجود سوى الله تعالى ، فهو واقع بقدرته ، وإرادته ، وكل واقع بقدرته
وإرادته ، فهو معلوم .

فشكل موجود معلوم .

فهذا قياسٌ جليٌّ من الشكل الأول ، من الضرب الأول ، منه والمقدمة
الأولى من هذا القياس ، قد أثبتنا البرهان على صحتها فيما تقدم من هذا الكتاب .
والمقدمة الثانية معلومة بضرورة العقل .

فإذا تقرر أن الباري تعالى عالم بالموجودات ثبت لا محالة أنه يعلم نفسه .

وتحريز الدليل على ذلك أن نقول :

الباري تعالى عالم بالموجودات .

وكل عالم بالموجودات ، فهو عالم بنفسه .

وهذا الدليل أيضا من القياس الحلي من الشكل الأول من الضرب
الأول منه .

والمقدمة الصغرى من هذا الدليل ، نتيجة الدليل الأول :
والمقدم الكبرى منه معلومة ، بضرورة العقل .
فثبت أن البارى تعالى عالم بنفسه وبجميع الموجودات .

فإن قيل :

قصارى ما ينتج دليلكم ، أن البارى تعالى عالم بنفسه ، وبالشخصيات وذلك
بعض المطلوب .
فما دليلكم على أنه يعلم الأجناس والأنواع ، لأن القدرة والآرادة ، إنما
تتعلق بالشخص ، ولا تتعلق بالأجناس والأنواع ؟
فالجواب أن نقول :

معلوم على البديهة استحالة تجرد القصد إلى خلو الشخص من الجوهر ،
وهو لا يعلم حقيقة العرض .
فلا معنى للإطناب في ذلك لوضوحه .
فثبت لاحالة ، أن البارى تعالى عالم بنفسه ، وبالأجناس والأنواع
والشخصيات .

وذلك ما أردنا أن نبين وبالله التوفيق .
ونحن الآن نبين : استحالة استمرار هذا الدليل على أصول الفلاسفة ، ثم
نذكر بعد ذلك شبههم ونقتضى عنها والله المستعان .

فنقول : --

ص ٨٦ هذا الدليل / لا يستمر على أصول الفلاسفة لقولهم بقدم العالم ، واستحالة
كونه مراداً على أصولهم ؛ لأن البارى تعالى عندهم ، فعل الظلم بطريق اللزوم
عن ذاته لا بطريق الإرادة ، والإختيار .

بل يلزم السكل عن ذاته . كما يلزم النور عن الشمس .

وكما لا قدرة للشمس على كف النور ، فلا قدرة للبارى تعالى عندهم على الكف
عن أفعاله . تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً .

فان قالوا : —

الدليل على كونه عالماً أن البارى تعالى وتقدس ، موجود لا فى المادة :
وكل موجود لا فى مادة ، فهو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له .
فان المانع عن درك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة . والإشتغال بها .
ونفس الآدمى مشغولة بتدبير المادة ، أى البدن .
وإذا انقطع شغلها ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات
الرديئة المتقدمة إليه من الأمور الطبيعية انكشفت له حقائق المعقولات كلها .
ولذلك نرى الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شئ ،
لأنهم أيضاً عقول مجردة .

وهذه الشبهة تتركب من قياسين حليين من الضرب الأول من الشكل الأول
والنزاع فى المقدمة الكبرى من الحلى الأول وهو قولهم : —
كل موجود ، لافى مادة ، فهو عقل محض لأنهم صادروا فى هذه المقدمة
على المطلوب ، أن عنوا بقولهم أنه عقل محض ، أنه يعقل الأشياء .
فهذا نفس المطلوب .

فان قالوا :

الدليل على أن كل مجرد عن المادة ، فهو عقل بذاته أن كل ماهية مجردة عن
المادة ، فلا مانع لها من حيث ذاتها من مقارنة ماهية أخرى مجردة ،
بدليل أن كل ماهية مجردة فيمكن أن تكون معقولة . أى مرتسمة بماهية
أخرى مجردة ، وإرتسامها فى مقارنتها ، ولا معنى للعقل ، إلا أنه مقارنة

ما هية مجردة لماهية مجردة .

ولذلك إذا ارتسمت في القوة العاقلة منا ماهية مجردة ، كان نفس الارتسام فيها هو نفس شعورها بها ، وإدراكها لها .

وذلك هو العقل والتعقل ، إذ لو كان يحتاج إلى هيئة وصورة ، غير الصورة المرتسمة لكان الكلام في تلك الصورة كالكلام في هذا ، وتسلسل .

فإذا كان نفس تلك المقارنة هي العقل ، فيلزم منه ، أن كل ماهية مجردة عن المادة ، فلا مانع لها من ذاتها أن تعقل .

وهذه الشبهة تتركب من ثلاثة أقيسة حملية .

ووجه الاعتراض عليهم أن يقال لهم :

ص ٨٧ المقارنة التي فعلتهوها حدّاً وسطاً في الأقيسة / الثلاثة ، إن عنيتم بها مقارنة الجسم للجسم أو مقارنة الجوهر للعرض أو مقارنة الصورة للمادة .

فذلك كله محال على الباري تعالى وتقدس .

إن عنيتم بالمقارنة التمثيل والإرتسام ، وعنيتم بالتمثيل والإرتسام العلم ، فقد صادرتكم عن المطلوب في ذلك أشد النزاع .

فإن قالوا . .

إن علمه سبب لفيضان الكل عنه .

قيل لهم :

وهل النزاع إلا في ذلك ؟

فقد استبان لك سقوط ما استدلوأ به على أن الباري تعالى عالم بالموجودات .

ثم لو سلنا لهم جدلاً ، أن صدور الشيء عن الفاعل يقتضي العلم بالصادر منه ، لم يلزم أن يعلم جميع الموجودات ، لأن عندهم فعل الله تعالى واحد .

وهو المعلول الذى هو عقل بسيط .
 فينبغى ألا يكون عالماً إلا به . والمعلول الأول يكون أيضاً عالماً بما صدر
 عنه فقط ، لأن السكل لم يوجد من الله تعالى دفعة على أصولهم .
 فان قالوا بالوسائط ، والتوليد والزوم ، فالذى صدر منه لم ينبغ أن يكون
 معلوماً له ، ولم يصدر منه إلا شيء واحد ، تعالى الله عند قولهم .
 وهذا الالتزام لا يحصى للفلاسفة عنه .
 فان قيل : —

من مذهبكم أن البارئ تعالى عالم بالأنواع . ، والاجناس والشخصيات ،
 ونحن الان نقيم البرهان على استحالة علمه بالشخصيات .
 والدليل على ذلك أن نقول :
 إن ثبت العلم بالأشخاص المنقسمة إلى الزمان الماضى ، والمستقبل ، والحال
 ثبت تغير ذاته .

لكن تغير ذاته غير ثابت ، فالعلم بالأشخاص غير ثابت .
 فهذا الدليل من القياس الشرطى المتصل .
 والنزاع فى الحقيقة فى لزوم التالى للمقدم . وهو قولهم : —
 إن ثبت العلم بالأشخاص المنقسمة إلى الزمان ، ثبت تغير ذاته .
 فان قيل : —

الدليل على لزوم التالى للمقدم أن نقول : —
 قول القائل : الشمس تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم تتجلى ، فيحصل
 ثلاثة أحوال ، أعنى : الكسوف حالة ، هو فيها معدوم ، ولكنه كان منتظر الوجود
 أى سيكون .
 وحالة : هو فيها موجود أى هو كائن .

وحال ثالث : هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .
ولنا بزاء هذه الانحاء الثلاثة من الوجود ، ثلاثة علوم مختلفة .
فانا نعلم أولا : أن الكسوف معدوم وسيكون :
وثانيا : أنه كائن الآن .
وثالثا : أنه كان ، وليس كائنا الآن .
وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغيير
الذات العاملة .
فانه لو علم بعد الانجلاء . أو الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ، كان
ذلك ، جهلا لا محالة .
والجهل على الله تعالى محال .
فبعض هذه العلوم في الحقيقة لا يقوم مقام بعض ، فان العلم يتبع المعلوم
فاذا تغير المعلوم تغير العلم .
ولذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة :
والتغيير على الله محال .
فهذا متبى كلام الفلاسفة على التفصيل .
ثم قالوا : ونحن الآن نحرر مافصلناه على لزوم التالي للمقدم .
فتقول : —
هذه الأحوال الثلاثة : —
إما أن يعلمها الباري سبحانه بعلوم قديمة ثابتة غير متغيرة .
أو يعلمها بعلوم حادثة متغيرة .
وباطل أن يعلمها بعلوم قديمة ثابتة غير متغيرة .
فانه يلزم من ذلك جهل الباري سبحانه ، . لانه إذا علم بعد الإنجلاء أن

الكسوف موجود الآن كما كان قبل ، كان جهلا ، والجهل على الله تعالى محال .

فاذا استحال أن يعلمها بعلوم قديمة ثابتة غير متغيرة .

لم يبق إلا أن يعلمها بعلوم حادثة متغيرة .

وذلك ما أردنا أن نبين .

فقد إستبان لك لزوم التالى للمقدم .

فهذا منتهى كلام الفلاسفة فى تصحيح دليلهم . أعنى : —

لزوم التالى للمقدم وهو مركب من شريطين : منفصل ومتصل .

ونحن الان نبين . الاعتراض عليه فنقول : —

النزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل ، وهو قولهم :

إن علم تلك الأحوال الثلاثة بعلوم قديمة لزم كونه جهلا .

فان قيل : —

نحن نبين لزوم التالى للمقدم فنقول : —

العلم قديم ، ومحال عدمه ، والتعلق وصف نفسى له ، فلا يخلو إما أن يستمر

له العلم بالكسوف بعد الانجلاء .

أولا يستمر .

وباطل أن يستمر لاستحالاته واستحالة عدم الصفة النفسية له من التعلق .

فاذا تقرر ثبوت استقراره ، وثبوت تعلقه بعد الانجلاء ، لزم كونه جهلا

وذلك ما أردنا أن نبين ، فهذا منتهى كلام الفلاسفة .

وهذا الدليل يتركب من شرطى وحمل .

ونحن الان نبين الاعتراض عليه فنقول : —

النزاع فى أحد أقسام الشرطى المنفصل . وهو قولهم : —

فاذا استمر العلم ، واستمر التعلق بعد الانجلاء ، لزم كونه جهلا ؛ فان ذلك

غير لازم .

بل نقول : —

لا تناقض بين هذه العلوم الثلاثة في ثلاثة أزمنة : —
 فالعلم الاول يتعلق بعدم الكسوف في عدمه ، وكرهه منتظراً سيكون .
 والعلم الثاني يتعلق بوجوده في الزمان الثاني .
 والعلم الثالث يتعلق بعدمه في الزمان الثالث .
 ولا استحالة في اجتماع هذه العلوم الثلاثة ، بل يستمر له العلم بعد الانجلاء .
 لوجود الكسوف في زمان وجوده .
 ص ٨٩ / وذلك غير مستحيل .

ولما المستحيل أن يعلم وجوده في غير زمان وجوده ، بلا استحالة في استمرار
 العلم بهذه الأحوال الثلاثة ، سواء قدر تعلق علم واحد بها د أو علوم .
 والذي يوضح غرضنا في ذلك أن نقول : —
 إن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافة ، لا توجب تبديلاً في ذات العلم ؛ فلا
 توجب تغييراً في ذات العالم .
 فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدمك ، ثم إلى شمالك
 فتعاقب عليك الاضافة .
 والمتغير في الحقيقة ذلك الشخص المتنقل ، وهكذا ينبغي الحال في علم الله
 تعالى وتقدس .
 فانا نسلم أنه يعلم الاشياء في الأزل والابد ، والحال لا تتغير .
 وغرضهم نفى التغيير وهو يتفق عليه .
 وقولهم : —
 من ضرورة إثبات العلم بوجود الشيء في زمان وجوده ، والانقضاء
 بعده تغير .

فليس بمسلم د وفي ذلك أشد النزاع، بل يلزم على قولهم، أن يكون، علم
البارى تعالى شرطياً .

فإن من علم أنه إذا كان كذا فيكون كذا، فيكون علمه مشروطاً .
وهى قضية شرطية . فلا يكون علماً محققاً .

ويتعالى علم البارى تعالى عن القضايا الشرطية .

ولنما ورد الاسكال على الفلاسفة فى هذه المسألة، من حيث أنهم تصوروا
تعلق العلم بالمعلوم، على وجه يتطرق اليه الزمان الماضى، والمستقبل والحال .
حتى يقال : —

علم، يعلم وهو عالم؛ فظنوا أن العلم زمانى يتغير بتغير الحوادث .
والعلم فى الحقيقة من حيث هو علم لا يستدعى زمانه بل هو فى نفسه يتعلق
بالمعلوم على جهة الكشف، والوضوح والاحاطة .
بهذا ينتهى كلامنا فى أن البارى تعالى عالم بنفسه وبمجموع الموجودات
والاجناس والانواع والشخصيات .

فصل

مذهب أهل الحق أن الباري تعالى مرید بإرادة قديمة . وقد زعمت المعتزلة البصريون أنه تعالى مریداً بإرادة حادثة لافي محل .

ونحن الآن نورد دليلهم على إثبات الإرادة ، ونبين الاعتراض عليه . ثم نورد بعد ذلك الدليل على صحة ما انتحلله أهل الحق من الأشعرية في أن الباري تعالى وتقدس ، مرید بإرادة قديمة .

قالت المعتزلة :

الدليل على حدوث الإرادة الثانية ، للباري تعالى أن نقول : قد ثبت كون الباري تعالى مریداً .

ولأوجه لإثبات كونه مریداً لذاته ، لأن الصفات الناتية يجب تعميمها . ويلزم من ذلك كون الباري تعالى مریداً للفواحيش والقبائح ، وذلك محال في حقه سبحانه وتعالى ، كما سيأتى إن شاء الله تعالى قالوا :

ص . ٩ . ولذلك وجب كونه عالماً بكل معلوم ، لما كان / عالماً لنفسه ؛ فلو كان مریداً لنفسه ، لوجب تعميم هذا الحكم .

وذلك محال .

قالوا :

فاذا استحال كونه مریداً لنفسه ، لم يبق بعد ذلك إلا أن يكون مریداً بإرادة .

قالوا :

ولا وجه لإثبات إرادة قديمة، لأنه يؤدي لإثبات آلهين قديمين .
لأن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه .

قالوا :

وقد تقرر أن أخص أوصاف الباري تعالى : القدم
فلو أثبتنا إرادة قديمة ، لكانت مشاركة في الأخص ، والإشتراك في الأخص
يوجب الاشتراك فيما عداه .

قالوا :

فإذا تقرر استحالة القدم في الإرادة ، لم يبق إلا أن تكون الإرادة حادثة
قالوا :

ولا وجه لإثبات كونها حادثة ^(١) قائمة بذات لباري تعالى ؛ لأنه يلزم من
ذلك حدوث الباري تعالى ، كما سبق .

قالوا :

ولا وجه أيضا لإثبات كونها قائمة بذات أخرى ، لأنه يلزم من ذلك
استحالة اتصاف الباري تعالى بها :
فتعين أنها لا في محل .

قالوا :

فالضرورة العقلية الجأت ^(٢) إلى تعيين هذا القسم من الأقسام قالوا .
ونحن لم نبعد ^(٣) عن هذا ^(٤) في ذلك مع إثبات الفلاسفة عقولا مفارقة

(١) في الأصل « حادثة »

(٢) في الأصل : « حاجات »

(٣-٣) في الأصل : بياض ، وهو ما نبه إليه الناسخ في نهاية المخطوط =

فأتمه بذاتها ، ومع إثبات جهنم (١٣٦ ت) علوما حادثة لافى محل .
ومع إثبات الأشعرية (١٣٧ ت) كلاما لافى محل
لأن ذلك الكلام الذى فى نفس البارى تعالى وتقدس ، لم ينتقل إلى سمع
موسى عليه السلام ،

والذى سمعه موسى عليه السلام لم يكن فى محل د البارى تعالى وتقدس
فهذا ينتهى كلام المعتزلة .

وهذه الشبهة ، تتركب من شرطى وحلى .

ونحن الآن نعرض على أحد أقسام الشرطى المنفصل الثانى ، بحسب الأمر
فى نفسه . ونعرض على ماعداه من أركان الشبهة بحسب قول الخصم .
ووجه الاعتراض على أحد أقسام الشرطى المنفصل الثانى بحسب الأمر فى
فى نفسه أن نقول :

قولكم : ولا وجه لاثبات إرادة قديمة ، لأنه يودى إثبات إلهين قديمين ،
دعوى عرية عن البرهان .

وقولكم ان الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فيما عده ، مسلم .

لكن ننازعكم فى قولكم :

ان القدم أخص أوصاف البارى تعالى وتقدس ، ولا يحدون إلى إثبات
ذلك سيلا .

لهذا ينتهى الاعتراض على أحد أقسام الشرطى المنفصل الثانى ، بحسب
الأمر فى نفسه .

ووجه الاعتراض على سائر أركان الشبهة بحسب قول الخصم أن نقول :

مشيراً إلى أنه ينقل عن نسخة عتيقة جداً تعذر عليه قراءة بعض ألفاظها فترك
مكانها بياضاً (انظر ص ٩٠ منه النسخة الخطية) ، ويلاحظ أن هذا البياض بمقدار
كلمتين وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتناه .

الضرورة التي ادعيتكم ليست الضرورية العقلية التي يضطر الانسان إلى التزامها ، من إبطال قسم ، وتعيين قسم ، فإنكم فررتم من محال حتى ارتكبتم محالا ، والأقسام كلها بزعكم محالات .

ص ١٩ فلم التزمت هذا المحال دون مذهب الكعبي في رد الإرادة إلى العالمية كما/رددتكم كونه سميعا بصيراً إلى كونه عالماً ، على قوله (١) .

وهلا التزمت مذهب النجار أيضاً في رد الارادة إلى صفة النفس ؟
كما قال بعضكم :

إن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه :
تلتزمهم أن يكون مريداً لنفسه مع تسليم لهذا الحكم .
ويقال لهم :

بأي دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسى ببعض المتعلقات ، دون بعض .
فإن قالوا :

قد استشهدنا بكونه تعالى عالماً بكل معلوم من حيث كان عالماً لنفسه .
وقد علمتم من مذهب خصوصكم إعتقاد ثبوت الصفات ، والمصير إلى أن
البارى تعالى عالم بعلم .
ثم ماذكروه تولوا نقضه . حيث قالوا :

البارى تعالى قادر لنفسه ، ولا يتصف بكونه قادراً على كل مقدور فإن
مقدورات العباد غير مقدورة له على أصولكم .

فإن قالوا :

مقدورات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم من حيث استحال مقدور
بين قادرين .

(١) في الأصل : د قول ،

فالجواب أن قول :

هذا تمليل للنقض وهو غير مقبول عند كافة النظائر.

ثم يقال لهم :

هلا التزمتم مذهب السكرامية (١٣٩ت) في إثبات إرادة حادثة في ذاته ؟

فإن قالوا :

يلزم من ذلك حدوث الباري تعالى وتقدس .

فالجواب أن نقول :

التغيير حاصل في الأحكام حسب حصوله في المعاني إذا لم يكن مريداً ، ثم صار عندكم مريداً .

فإن لم يدل تغير الأحكام على الحدوث ، لم يدل تغير المعاني على الحدوث.

ثم يقال لهم أيضاً :

هلا قلتم ، إنه مريد بإرادة في محل ، كما قلتم إنه متكلم بكلام يخلق في محل ، وبالفارق بينهما ، فيلزمكم أن تقولوا :

المريد من فعل الإرادة ، كما قلتم ، المتكلم من فعل الكلام ثم يلزمكم أن تكون الإرادة مرادة ، لأنها حادثة مختصة ، بأوقاتها ، ويمر الأمر في ذلك إلى غير نهاية .

فإن قالوا :

الإرادة يراد بها ، وهي تراد في نفسها .

فالجواب أن نقول :

هذا تمليل للنقض وهو غير مقبول عند كافة النظائر

وأما التمثيل بالعقول المفارقة ، على رأى الفلاسفة فذلك غير سديد .

فإنهم أثبتوا جواهر قائمة بذواتها ، غير أنهم لم يحكموا بتحيزها .

وأنتم أنتم إرادة من جنس الأعراض ، لافى محل ، فقد أخرجتموها عن
أخص أوصاف الأعراض .
رماخوذ فى حد العرض القيام بالمحل .
وأما التمثيل بمذهب جهنم بن صفوان (٤٠) فقد مثلم محالا بمحال .
والرد عليه كالرد عليكم .
وأما التمثيل بمذهب الأشعرية فى تكلم البشر ، فغير مستقيم على أصولهم .
ص ٩٢ فان (١) لأعلم أحدا منهم قال بثبوت كلام البارى / تعالى فى غير محل . فإن
عندهم كلام الله مسموع ، بسمع البشر ، ولم يجب من ذلك انتقال ولا تغير .
فخرج لك من ذلك سقوط ما استدلوا به على ثبوت إرادة البارى تعالى
فى غير محل ، وبالله التوفيق .

(١) فى الأصل : « فان »

فصل

فإن قيل :

مادليلكم على أن البارى تعالى يريد بارادة قديمة ؟ .

فالجواب : أن نقول :

كل ما دل على إثبات قدرة قديمة ، وعلم قديم ، فهو دليل على ذلك .
وقد تقدم القول فيه بما فيه مقنع .

ونحن الآن نؤمىء إلى الدليل على ذلك، على الإيجاز والاختصار فنقول :

قد اثبتنا في الباب الذى قبل هذا ، كون البارى تعالى يريدأ على الحقيقة .

فلا يخلو اما أن يكون يريدأ بنفسه ، وإما أن يكون يريدأ بإرادة .

ويستحيل كونه يريدأ بنفسه بالطريق المتقدم فى إثبات الصفات .

فلم يبق إلا أن يكون يريدأ بإرادة .

ثم الإرادة . لا تخلو إما أن تكون قديمة أو حادثة .

ويستحيل كونها حادثة ، لأنه لا يخلو إما أن تثبت فى ذاته أو فى محل

أو لا فى محل .

ويستحيل قيامها بذاته لأنه يلزم من ذلك حدوثه .

ويستحيل ثبوتها فى محل ، لأنه يلزم من ذلك ألا يتصف البارى تعالى

وتقدس بها .

ويستحيل أن تثبت لافي محل ، لأنه يلزم من ذلك قلب حقيقتها كما بينا .
وإذا بطلت الأقسام ولا تزيد عليها ، آذن (١) بطلانها بفساد المذهب
المنقسم إليها .

فإذا بطل أن تكون الإرادة حادثة لم يبق إلا أن تكون قديمة .
وذلك ما أردنا أن نبين . والله الموفق للصواب .

(١) يوجد في الأصل فوق لفظ « إذا » لفظ « كذا » وصححت في مقابلها « آذن »

فصل

ذهب جهنم بن صفوان (١٤١ ت) ، وهشام بن الحكم (١٤٢ ت) إلى إثبات علوم حادثة للرب تعالى عن قول المبطلين .

ثم زعموا أن العلوم تتعدد بتعدد المعلومات التي تحدث وكلها لا في محل . ونحن الآن نورد دليلهم على ذلك ، ونبين الاعتراض عليه ، ثم نورد الدليل على صحة ما انتحلّه أهل الحق من إثبات علم قديم متعلق بجميع المعلومات فما استدلووا به أن قالوا :

البارى تعالى في الأزل لا يخلو إما أن يكون عالما بوقوع العالم ، أو غير عالم بالوقوع .

وباطل أن يكون عالما بوقوع العالم أزلا ؛ فإن ذلك جهل ، لأن العالم لم يقع .

قالوا : —

فإذا تقرر ذلك ، أعنى أنه لم يكن عالما أزلا بوقوع العالم ، ثم هو الآن عالم بالوقوع ، فقد تجدد له حكم لم يكن .

قالوا : —

وتجدد الأحكام دليل على ثبوت المعاني .

وربما عبروا عن ذلك بأن قالوا : —

البارى تعالى كان عالما في أزله بأن العالم سيكون .

فإذا وجد العالم ، هل بقى عليه بما سيكون أم لا ؟
قالوا :

ص ٩٣ فإن بقى عليه بما سيكون فذلك جهل ، لأن العالم / قد تغير وقوعه .
وإن لم يبق عليه بما سيكون ، فقد تجدد له حكم ، واتصاف بعلم .
فلا يخلو : إما أن يحدث ذلك المتجدد في ذاته أو في محل ، أو لافي محل
ولا يجوز أن يحدث في ذاته ، لما سبق ، من استحالة كونه محالا لحوادث .
قالوا :

ولا يجوز أن يحدث في محل ، لأن المعنى إذا قام بمحل ، رجع حكمه إليه .
يبقى أنه يحدث ، لافي محل
قالوا : وذلك ما أردنا أن نبين .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحمل . ونحن الآن نبين ما فى هذه الشبهة
من اللبس والإبهام فنقول :
الاعتراض على أحد أقسام الشرطى المنفصل بحسب الأمر فى نفسه ،
وهو قولهم :

باطل أن يكون عالما بوقوع العالم أزلا ، لأن ذلك جهل ، لأن العالم لم
لم يقع فيقال لهم :

إن أردتم بوقوع العالم وجوده وتحققه وقت وجوده ،
فالبارى تعالى كان فى أزله عالما بوجود العالم وقت وجوده ، وعنده
وقت عدمه .

وذلك غير محال فى حقه سبحانه وتعالى .

وكذلك الجواب عن قولهم البارى تعالى كان عالما فى أزله بأن العالم سيكون ؛

فإذا وجد العلم هل بقى علمه بما سيكون ، أم لم يبق علمه بما سيكون ؟
قالوا : —

فإن بقى علمه بما سيكون فذلك جهل .
فالجواب أن نقول :

العلم بأن العالم سيكون هو بعينه العلم بالكون في وقت الكون ، لأن
من ضرورة العلم بالوجود ، العلم بالعدم قبل الوجود . ويعبر عنه بأنه : علم
بما سيكون .

والذى يكشف اللبس في ذلك أن نقول :
إن أردتم بقولكم : سيكون العالم . وكان العالم ، وجود العالم في وقت
وجوده ، وعدمه في وقت عدمه ؛ فالبارى تعالى وتقدس عالم به .
ولا يلزم من ذلك جهل ، ولا تجدد حكم .
وإن أردتم بذلك : الزمان الماضى والمستقبل ، فذلك في حق البارى تعالى
وتقدس محال ، لأن علمه لا يتقيد بالزمان ، كما لا يتقيد بالمكان .
فهذا وجه الاعتراض على أحد أقسام الشرطى المنفصل بحسب الامر
في نفسه .

ونعترض على سائر أركان الشبهة بحسب ، القول بما اعترض به على القائلين
من معتزلة البصرة ، بإرادة حادثه لا في محل .
وقد تقدم القول القول في ذلك ، فلا فائدة في إعادته هاهنا
ومن أحاط علماً بما قدمنا في الرد على الفلاسفة في قولهم باستحالة علمه سبحانه
وتعالى بالشخصيات ، هان عليه الانفصال عن جميع ما يوردونه .
فإن قيل :

ماديلكم على صحة ما اتجه له أهل الحق في إثبات علم قديم يتعلق بجميع المعلومات ؟

فالجواب أن نقول :

ص ٩٤ قد تقدم القول منا / في ذلك لكننا نومي إلى تحرير الدليل على إيجاز وإختصار
فتقول : —

الدليل على صحة ما انتحلله أهل الحق ، أن الفعل دل على كونه تعالى عالماً .
وقد بينا في إثبات الصفات أنه تعالى عالم بعلم ، فلا يخلو علمه :
إما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون حادثاً .
وباطل أن يكون حادثاً ، لأنه إن كان حادثاً ، فلا يخلو إما أن يحدثه في
ذاته ، أو في محل ، أو لا في محل . ويستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يلزم عنه حدوث
البارى تعالى وتقدس .

ويستحيل أن يحدث في محل ، لأنه يلزم من ذلك إمكانية اتصاف البارى
تعالى به .

ويستحيل أن يحدث في غير محل ، لأنه يلزم من ذلك قلب حقيقة العلم .
وقد بينا أن من حقيقة المعنى إفتقاره إلى محل .

وإذا بطلت الأقسام ، ولا مزيد عليها ، إذاً بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها
وإذا بطل كون علم البارى تعالى حادثاً ، لم يبق إلا أن يكون قديماً .
وذلك ما أردنا أن نبين . والله هو الموفق للصواب .

باب القول في إثبات كون الباري تعالى متكلماً

وأنه تكلم بكلام قديم أزلي ، لا مفتتح لوجوده .
وأعلموا وفقكم الله أن لا خلاف بين أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، في كون
الباري تعالى متكلماً .

ولم يخالفنا في ذلك إلا الفلاسفة والصائبة (١٤٣) ومنكرو (١)
النبوات (١٤٤) .

وطرق القول في إثبات كون الباري متكلماً مختلف فيه ، مع اتفاقهم على
كونه متكلماً ،

ثم أعلموا بعد ذلك — وقيم البدع — أن مذهب أهل الحق . أن الباري
تعالى يتكلم بكلام قديم ، لا مفتتح لوجوده .

وأطبق المنتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام . ولم يصر صائر إلى
نفيه . ولم يتنحل أحد في كونه متكلماً نحلة نفاة الصفات في كونه عالماً
حيّاً قادراً .

ثم ذهب المعتزلة (١٤٥) ، والخوارج (١٤٦) ، والزيدية (١٤٧) ،
والإمامية (١٤٨) . ومن عداهم من أهل الأهواء إلى أن كلام الله —
تعالى عن قول الزائغين — حادث مفتتح وجوده .

وصار صائرون من هؤلاء إلى الإمتناع عن تسميته مخلوقاً ، لما في لفظ

(١) في الأصل : منكمروا ، .

المخلوق من إلهام الخلق ، إذ الكلام المخلوق ، هو الذى ينوبه المتكلم تحرصاً من غير أصل .

وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق ، على كلام البارى تعالى .
 وذهبت السكرامية (١٤٩) إلى أن الكلام قديم ، والقول حادث والقرآن قول الله تعالى ، وليس بكلام الله تعالى .

وكلام الله تعالى عندهم : — القدرة على التكلم .
 وقوله حادث قائم بذاته تعالى الله ، عن قول المبطلين وهو غير قائل بالقول القائم به ، وإنما هو قائل بالقائلية تعالى الله عن قول المبطلين .
 ص ٩٥ / واعلم أن القصود من هذا الباب لا يتضح إلا بعد ، أن تثبت كلام النفس ، ونزد على منكريه .

فإن قال قائل : —

ما أحد الكلام عندهم قبل الخوض فى مقصود المسألة (١) ؟
 فالجواب أن تقول : —

الكلام لفظ مشترك يطلق على ما فى النفس وعلى الحروف والأصوات والألفاظ المشتركة لا تضبطها الحدود ، ولسكننا نسمى إلى رسم كلام النفس ، فنقول :

هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات .

والمعتزلة انكروا كلام النفس . وزعموا أن الكلام هو الأصوات المتقطعة ، والحروف المنتظمة ، ونفوا كلاماً قائماً بالنفس سوى العبارات الآيلة إلى الحروف والأصوات .

(١) فى الأصل : المسئلة .

وهل يجوز وجود حروف من غير أصوات ، كما جاز وجود أصوات من غير حروف .
 يختلفوا فيه .

وذهب أبو علي الجبائي (١٥٠ ت) ، وأبو الهذيل (١٥١ ت) والشجاع (١٥٢ ت) إلى أن الكلام حروف . مفيدة مسموعة ، من الأصوات ، غير مسموعة مع الكتابة .

وربما يثبت ابن الجبائي كلام النفس ، ويسميه الخواطر ويرغم أن تلك الخواطر يسميها ، ويدركها بحاسة السمع .

وأما الفلاسفة : فالنطق عندهم ينطلق على نطق اللسان ، وهي حروف منتظمة بأصوات متقطعة نظاماً ، تعبر عن المعنى الذي في النفس بحكم الاصطلاح ، والمواضع ، وينطلق النطق عندهم على التمييز العقلي ، والتفكير النفسي والتصوير الخيالي .

وهي معان في ذهن الانسان مختلفة الاعتبار .
 فإن اعتبرت بمجرد العقل ، كان تمييزاً صحيحاً بين الحق والباطل ، وإن اعتبرت بمجرد النفس كانت تفكيراً وترديداً بين الحق والباطل حتى يظفر بالوسط ، ويطلع على الدليل .

ويلزمها أن تكون كلية أو جزئية ، بسيطة أو مركبة .
 ويلزمها أن تكون ذاتية أو عرضية ، موجبة أو سالبة .
 وإن اعتبرت بمجرد الخيال كانت تقدير أو تصويراً .
والدليل على ما ذهب إليه أهل الحق من إثبات كلام قائم بالنفس
 أن نقول : —

القائل إذا قصد أن يبرهن على مسألة معينة ، فإنه يجهد من نفسه على

الضرورة ترتيب المقدمات ، واتصافها بالكلية أو الجزئية وإبطال قسم وتصحيح آخر .

كذلك الأمر إذا أمر عبده، وجد في نفسه طلب الطاعة وجدائماً ضرورياً.

فان قيل : —

الذي يجد من نفسه العاقل عند قصده إلى نظم الدليل إنما هو النظر ونحن لا ننكره .

وكذلك الذي يجد من نفسه اقتضاء الأمر ، إنما هو إرادة الامتثال للمأمور لأمره .

فالجواب أن تقول :

النظر إنما هو عبارة عن إحضار المقدمتين في الذهن ، وتشوف النفس إلى لزوم العلم الثابت من المقدمتين .

والعاقل إذا قصد ليبرهن عن مسألة معينة ، يجد من نفسه أمراً زائداً على إحضار المقدمتين في الذهن وهو الإخبار عن اتصافها بالكلية أو الجزئية أو الصحة أو البطلان .

وقولكم أيضاً : —

ان الذي يجد من نفسه الأمر ، إنما هو إرادة امتثال المأمور لأمره ، باطل ؛ فان الأمر قد يأمر بما لا يريد أن يمثل المخاطب فيه أمره ، على ما سيأتى بيان ذلك إن شاء الله تعالى .

فان قيل :

الذي يجد من نفسه العاقل إذا قصد ، ليبرهن على مسألة معينة ، إنما هو العلم بالمقدمات ، والذي يجد أيضاً من نفسه الأمر ، إنما هو إرادة جعل اللفظ الصادر منه أمراً ، على جهة ندب أو إيجاب .

فالجواب أن نقول :-

العاقل إذا قصد ليبرهن على مسألة معينة يعلم على القطع :

أن الذى يجد من نفسه من الإخبار عن المقدمات بالكلية أو الجزئية أو الصحة ، أو البطلان ، ليس من قبيل العلوم ، ولا من قبيل الإعتقادات ، بل هو أمر زائد على ذلك ، وهو المعبر عنه بكلام النفس .

كذلك الذى يجد من نفسه الأمر ، باطل أن يكون إرادة جعل اللفظة الصادرة منه أمراً على هيئة ندب أو إيجاب ؛ فإن اللفظة تتصرم مخ استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس .

والماضى لا يراد ، بل يتلف عليه ، وعلى اضطرار ، نعلم أن ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفاً على منتقض .

فاذا استبان لك ما يجده الأمر من طلب الطاعة ، أمر زائد على الإرادة ؛ فهو المعبر عنه بكلام النفس .
والله الموفق للصواب .

وبما يدل على إثبات كلام النفس أن نقول :-

الكلام جنس من الأجناس تحته أنواع كثيرة مثل :

الإيجاب ، والندب (١٥٣ت) ، الحظر (١٥٤ت) ، والكره (١٥٥ت)

والإباحة (١٥٦ت) .

وهذه الأنواع حقائق مختلفة ، وأعراض متباينة .

فلا تخلو هذه الحقائق المختلفة :

إما أن ترجع إلى الحروف والأصوات ، لأنه يلزم من ذلك أن يفهم من قول القائل :

« إفعال » .

أن الإيجاب في كل حالة ، وليس الأمر كذلك فإنها ترد ،
والمراد بها التدب .

وترد أيضا ، والمراد بها الإباحة .

ويستحيل أن يكون اللفظ هو الإيجاب بنفسه ، فإن صورة اللفظة في
إرادة الإيجاب كصورتها في إرادة الاستحباب إذ هي أصوات متقطعة ضرباً
من التقطع .

وجاحد ذلك حائد للضرورة .

فاذا بطل رجوع هذه الحقائق المختلفة الى الحروف والأصوات ، ثبت
ص ٩٧ لا محالة أن هذه الحقائق معان زائدة/ على الحروف والأصوات ، وهو المعبر
عنه بكلام النفس .

فان قال قائل : —

الحروف والأصوات عندكم تدل على كلام النفس ، فيجب أن يتميز دليل
الإيجاب عن دليل الاستحباب . .

وليس الأمر كذلك عندكم .

فان صيغة إفعال تدل عندكم تارة على الإيجاب ، وتارة على الاستحباب .
فالجواب أن نقول : —

الحروف والأصوات لا تدل بنفسها ، وذاتها ، على كلام النفس ، وإنما
تدل بالإصطلاح والمواضعة ، وذلك يختلف بالمواضعة ، والأقاليم ، بخلاف
الإيجاب، والتدب، والإباحة ، والحظر ، والكراهة .

فان هذه حقائق ثابتة لا تبدل بالإسم ، والأقاليم، والمواضعة .

نفرج لك من ذلك ثبوت كلام قائم بالنفس . والله الموفق للسواب .

فصل

فإن قال قائل :

ما دليلكم على إثبات كون الباري تعالى متكلماً ؟
فالجواب أن نقول :

طرق الفرق في إثبات كون الباري تعالى متكلماً مختلفة مع اتفاقهم على
كونه تعالى متكلماً .

فمنهم من استدل بالعقل المحض .

ومنهم من دليله مركب من العقل والسمع .

ونحن الآن نورد طرقهم في إثبات كون الباري تعالى متكلماً ونبين
الاعتراض عليها .

فما استدل به الاستاذ أبو اسحق (١٥٧ت) رضى الله عنه من جهة العقل
أن قال :

دلت الأفعال بإمكانها ، واتقانها على أنه تعالى : عالم . ويستحيل أن يعلم
شيئاً ، ولا يخبر عنه ، فإن العلم والخبر يتلازمان ، فلا يتصور وجود أحدهما
دون الثاني .

ومن لاخبر عنده عن معلومه ، لا يمكن أن يخبر عنه ومن المعلوم أن
البارى تعالى يصح منه التكليف ، والتعريف والتنبية ، والإرشاد ، فوجب أن
يكون له كلام وقول يكلف ، ويعرف ، ويخبر ، وينبه .

فهذا دليل عقلى على زعمه ، يوصل إلى إثبات كون الباري تعالى متكلماً .

ونحن الآن نبين الاعتراض عليه .

وهذا الدليل يتركب من الشرطى المتصل .

والنزاع فى لزوم التالى للمقدم وهو قوله :

ان ثبت كون البارى تعالى عالماً ، ثبت كونه متكلماً .

فان قيل :

الدليل على لزوم التالى للمقدم أن كل عالم ، لا يستحيل عليه أن يخبر على وفق معلومه .

والبارى تعالى عالم فلا يستحيل أن يخبر على وفق معلومه ، وهذا البيان من القياس الحلى .

فالجواب أن نقول :

النزاع فى المقدمة الكبرى ، وهو قولك ، وكل عالم :

فلا يستحيل أن يخبر على وفق معلومه ، فانا لانسلم ذلك ، الا اذا ثبت أن المحل قابل للكلام .

وخصوصنا من الفلاسفة ، والصائبة ينازعون فى ذلك أشد النزاع .

فخرج لك من ذلك سقوط استدلال الاستاذ أبى اسحق على لزوم التالى للمقدم .

ص ٩٨ وقد استدلل أيضاً بهض النظر / على اثبات كونه متكلماً ، بدليل عقلى على زعمه ؛ فقال :

قد ثبت بدليل العقل أن البارى تعالى وتقدس : ملك مطاع ،

ومن حكم الملك أن يكون له أمر ونهى

كما دلت الجائزات من الحوادث على كونه قادراً من حيث الایجاد وعلى كونه عالماً من حيث الاتقان .

وكذلك أينما تدل الجائزات من حيث كونها (١) بأمرين ومنهين ، على
كون البارى تعالى متكلماً .

والجواب أن نقول :

هذا الدليل يتركب من قياس حملى .
والنزاع فى المقدمة الكبرى منه وهو قواه :
وكل ملك فلا بد أن يكون له أمر ونهى .
فإن الخصم لا يسلم أن يكون له أمر ونهى بالقول .
لكن الخصم يقول :
البارى تعالى وتقدس ملك مطاع ، وله أمر ونهى .
لأعلى طريق قولى ، بل على طريق فعلى .

كما قال تعالى : ثم استوى إلى السماء وهى دُخان ؛ فقال لها وللأرض
اتيا طوعاً أو كرها قالتا اتينا : طائعتين [١١ : ٤١]
ثم ذلك ليس خطاباً قولياً بل تصريحاً وتسخييراً بحيث لو عبر عن تلك
الحالة من التصرف والالتقياد ، كان ذلك أمراً بالإتيان ، وجواباً بالطاعة .
لا بالعصيان .

فخرج لك من ذلك بطلان استدلاله على كون البارى تعالى متكلماً من
جهة العقل .

وقد دل بعض المتكلمين على إثبات كون البارى تعالى متكلماً ، بدليل
متركب من السمع والعقل .

فإن قيل :

قد دل العقل على كون البارى سبحانه وتعالى حياً .

(١) فى الأصل : دكونهم ، .

والحجى يصح منه أن يتسكلم ، بأمر وينهى ، كما يصح أن يعلم ، ويقدر .
فلو لم يتصف بالكلام ، لزم أن يكون متصفاً بضده ، وهو الخرس ، وهو
آفة ونقيصة .

والبارى تعالى منزّه عن الآفات والنقائص .
إذ قد أجمعت الأمة ، وكل مؤمن بالله تعالى . على تقديس البارى تعالى ،
من الآفات والنقائص .

وهذا الدليل يتركب من حملى وشرطى :

والجواب أن نقول :

أنتم مطالبون بتصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى الثانى ، وهو قولكم :
وكل حى يصح منه أن يتسكلم ، ويأمر وينهى .
فإن ذلك دعوى عرية عن البرهان .

فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوأ به على إثبات كون البارى تعالى متكلماً
فإن قيل :

ما دليلكم على إثبات كون البارى تعالى متكلماً ؟

فالجواب : أن نقول :

يدل على ذلك الإجماع والنص .

فأما الإجماع فهو أن نقول :

اتفق كل من ينتمى إلى الإسلام ، على إثبات كون البارى تعالى متكلماً .
وأما النص فقولهُ تعالى :

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [١٦٤ : ٤]

وبما نخص به الفلاسفة أن نقول :

ألستم تقولون بأن واجب الوجود من حيث يعطى العقل ، عاقل ؟

ص ٩٩ ومن حيث / يعطى القدرة قادر ؟

ومن حيث أبداع النظام على أتم وجوه الكمال مرید ؟

فهلأ قلتم من حيث أنه أعطى النطق النفساني أمر متكلم ؟

ثم هلا جلتكم كلامه وأمره ونهيه على ما حملتم عليه علمه وقدرته ، وإرادته
فيصير النزاع بيننا وبينكم واحد .

ويرجع الأمر إلى مسأله الصفات .

وقد تقدم القول فيها ، والله الموفق للصواب .

فصل

ذهب أهل الحق إلى أن المتكلم من قام به الكلام .

وقالت المعتزلة :

نحن نوافقكم على أن الباري تعالى متكلم . لكن نقول :

حقيقة المتكلم : من فعل الكلام ؛ فهو فاعل الكلام في محل ، بحيث يسمع ، ويعلم أنه كلامه ضرورة .

ثم ، ليس للفاعل من فعله حكم يرجع إلى ذاته ؛ إذ معنى كون الفاعل فاعلا عندهم وقوع الفعل منه

وعلى موجب ذلك ، لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل وهذا الذي ذكروه باطل من أوجه منها أن نقول : لو كان المتكلم من فعل الكلام ، لكان ، لا يعلم كون المتكلم متكلماً ، من لم يعلمه ، فاعلا للكلام .

وليس الأمر كذلك . فإن من سمع كلاماً صادراً من متكلم علم على الضرورة كونه متكلماً مع الذهول عن كونه فاعلاً لكلامه ، أو مضطراً إليه .

ويستحيل العلم بالحق مع الجهل بالحقيقة .

نخرج لك من ذلك أن كون المتكلم متكلماً ، ليس معناه كونه فاعلاً للكلام . وما يدل على أن المتكلم ليس معناه كونه فاعلاً للكلام أن القائل

إذا قال :

(١) في الأصل : د بمن ،

خرج اليوم زيد ، فهذا الصابر منه ، كلامه ، وهو المتكلم به ،
 فلو خلق الله تعالى ، هذه الأصوات في العبد ، ضرورة ، فلا يخلو المخالف ،
 إما أن يقضى بكون المحل متكلماً ، أو لا يقضى به .
 فإن زعم أن المحل ليس بمتكلم . فقد جحد الضرورة .
 وإن قال : إنه متكلم ، فقد نقض قوله : أن حقيقة المتكلم من عقل
 الكلام . فإن الكلام من فعل الله تعالى في الصورة المعروضة .
 وما يدل على بطلان قول من يقول :
 إن المتكلم من فعل الكلام ؛ أن كافة الأشعرية تعتقد ألا فاعل على الحقيقة
 إلا الله تعالى .

ويلزم على مساق ذلك ألا يعلم أحد منهم كون المتكلم متكلماً ، ثم يقول :
 كل معنى قام بمحل ، وصف المحل به لا محالة .
 فذلك المعنى من حيث هو مخلوق ينسب إلى الفاعل . ومن حيث هو معنى
 قام بمحل ، ينسب إلى المحل ، محل المعنى موصوف به لا محالة .
 فالذي وصف به الفاعل هو وجه حدوثه منتسباً إلى قدرته ، والذي وصف
 به المحل هو قبوله له ، واتصافه به ، وهذان الوجهان معقولان ، لا يشك
 فيهما عاقل .

ص ١٠٠ فن جعلهما وجهاً واحداً حتى / يكون معنى كونه فاعلاً هو معنى كونه
 موصوفاً ؛ فقد خرج عن المعقول لا محالة ، وكابر الضرورة .
 ثم نقول :

بكا يجب أن الحركة ، إذا قامت بمحل يسمى المحل بها متحركاً ، سواء كانت
 الحركة ضرورية ، أو اختيارية فكذلك الكلام .

ثم نقول :

خصوصنا من المعتزلة متفقون على أن المعجزات من فعل الله سبحانه وتعالى،
غير مكتسبة لجنس البشر .

ثم من المعجزات ماهو : نطق وقول ، يخلقه الله في جماد وحيوان : مثل :
تسليم ذراع الشاة المسمومة ، وقولها :
« لا تأكل مني فأني مسمومة » .

ومثل : تسميع الحصاني يدرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وشهادتها برسالته .
ومثل : منطق الطير . إلى غير ذلك .

وكل ذلك من فعل الله سبحانه وتعالى .

فلئن كان المتكلم من فعل الكلام ، فيجب أن يكون الباري تعالى متكلماً
بها ، وإذا كان فاعلها . وهذا محال .

ثم يتضح الإلزام على النجارية (١٥٩ ت) ، فإنهم يوافقون الأشعرية (١٦٠ ت)
في أن الله تعالى خالق أعمال العباد ؛ فيلزمهم أن يقولوا :

هو قائل بقولهم ، متكلم بكلامهم .

وعلى الجملة قول القائل :

إن حقيقة المتكلم : مَنْ فعل الكلام .

وقوله : —

إن الله خالق أعمال العباد يؤدي إلى التناقض . وإلى جحد الضرورة .

فخرج لك من ذلك بطلان قول من يقول :

المتكلم من فعل الكلام .

ثم نقول :

للكلام في تفاصيل الكلام ، فرع لثبوت كون الباري تعالى متكلماً . فيم تسكرون
على من يقول : انه ليس بمتكلم أصلاً ؟ .

فإن قالوا :-

المتكلم من فعل الكلام، والبارى تعالى مقتدر على خلق الكلام، وإبداعه.
فالجواب أن تقول :

معاشر المعتزلة، هاتان المقدمتان . أعنى قول القائل :
المتكلم من فعل الكلام .

وقول القائل :

البارى تعالى مقتدر على خلق الكلام ، يستحيل أن يكون منهما نتيجة ،
لأن الحد الأوسط الجامع بينهما غير ثابت .
وإذا اتقى الإزدواج اتقى الانتاج .
وهذا بين لاختفاء (١) به .

فإن قال قائل :-

نضيف لقولنا : المتكلم من فعل الكلام ، مقدمة أخرى حذفت وهى:
البارى تعالى فاعل للكلام .

ويحصل (٢) الإزدواج والإنتاج، ويكون تحديد الدليل :-
البارى تعالى فاعل للكلام ، وكل فاعل للكلام متكلم ، فالبارى
تعالى متكلم .

ونضيف أيضا أن قولنا :-

البارى تعالى مقتدر على خلق الكلام مقدمة أخرى ، وهى ، قول القائل :
وكل مقتدر على خلق الكلام متكلم .
ويحصل الإزدواج والإنتاج ، ويكون تحديد الدليل :-

(١) فى الأصل «حقاب» وهى كلمة غير واضحة وقد رجحنا ما أفتناه .

(٢) فى الأصل : « فعل »

البارى تعالى مقتدر على خلق الكلام، وكل مقتدر على خلق الكلام متكلم،
فالبارى تعالى متكلم .

فالجواب أن تقول :

نحن نسلم حصول الإزدواج والانتاج على هذا السياق ، ولكن انتم مطالبون
فى الدليل الأول ، وهو قولكم :

ص ١٠١ البارى تعالى فاعل الكلام ، وكل فاعل للكلام متكلم / بتصحيح المقدمة
الصغرى والكبرى ليتم (١) لكم ذلك معاشر المعتزلة ..

وقد قدمنا بطلان مذهب من يقول: المتكلم من فعل الكلام .

ثم نقول : وانتم مطالبون فى الدليل الثانى بتصحيح المقدمة الكبرى وهى
قولكم : وكل مقتدر على خلق الكلام : متكلم .

نخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوأ به على كون البارى تعالى متكلماً ،
واقنصارهم على الدعاوى العرية عن البرهان .

فإن قالوا :

طريقنا فى إثبات كونه متكلماً بالمعجزات الدالة على صدق الأنبياء ، والرسل
عليهم الصلاة والسلام . [الذين (٢)] أخبروا عن كون البارى تعالى متكلماً ،
وهم المصدقون ، بالآيات والمعجزات . فالجواب أن تقول : —

معاشر المعتزلة، انتم (٣) معارضون مصدون (٢) عن إثبات المعجزات، والتوصل
إلى العلم بوجوبها الدالة على صدق المتحطين (٤) بها .

(١) فى الأصل : « د يتم » .

(٢) إضافة من عندما ليستقيم المعنى .

(٣ - ٢) فى الأصل : « يطالبون مصدودون » ..

(٤) فى الأصل : « المتحدين » .

فإن وجه دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام، نزولها منزلة قول الباري سبحانه وتعالى ، صدق عبدي ،

وانتم معاشر المعتزلة نزلت المعجزة عندكم منزلة قول الشجرة : صدق هذا . لأن معنى كون الباري تعالى متكلماً عندكم أنه خلق كلاماً في جسم .

وقول الشجرة : — « صدق هذا » :

لا يفيد العلم بصدق الرسل ، عليهم الصلاة والسلام ، فكذلك ما نزل منزلته . وإنما تفيد المعجزة العلم بالصدق ، إذا نزلت منزلة قول الله : « صدق هذا » بكلام قائم بنفسه .

وانتم معاشر المعتزلة تحيلون على الباري تعالى ، كلاماً قائماً بذاته ، تعالى الله عن قول المبطلين ، فقد انسد عليكم طريق الاستدلال على إثبات كون الباري تعالى متكلماً .

وذلك ما أردنا بيانه .

والله الموفق للصواب .

ومما يعظم موقعه عليهم أن نقول :

بم تشكرون على من نقول :

إن الباري تعالى متكلم لنفسه كما أنه عندكم ، حي عالم قادر لنفسه .

فإن قالوا : —

يستحيل ذلك لأن الصفة الثابتة للنفس ، يجب أن يعم تعلقها إذا كانت متعلقة بجميع المتعلقات ، ربما عضدوا هذا بأن قالوا :

لأنما وجب كون الباري تعالى عالماً بكل معلوم . لما كان عالماً لنفسه .

فلو كان كونه متكلماً ثابتاً لنفسه لزم أن يعم ، ويلزم من ذلك أن يكون الباري تعالى أمراً بالخير والشر ، وذلك محال .

والجواب أن نقول : —

دليلكم على استحالة كون الباري تعالى متكلماً لنفسه يتركب من شرطى وحلى .

والنزاع فى المقدمة الكبرى من القياس الحملى وهو قولهم : —
وكل صفة ثابتة للنفس يجب أن يعم تعلقها .
فإن قالوا :

قد استشهدنا بكونه تعالى عالماً بكل معلوم .
فالجواب أن نقول : —

ص ١٠٢ ذلك / تحكم منكم ، فلم زعمتم أنه إنما يجب كونه عالماً بكل معلوم من حيث
كان عالماً لنفسه .

وقد علمتم من مذهب خصوصكم ، اعتقاد ثبوت الصفات والمصير إلى أن
البارى تعالى عالم بعلم .
ثم نقول : —

معاشر المعتزلة ، قد نقضتم هذه القاعدة ، وهى قولكم : —
كل صفة ثابتة للنفس يجب أن يعم تعلقها .
فإنكم أنبتم كون البارى تعالى قادراً لنفسه .
ولم يجب عمومها على أصولكم ، وقولكم بأن مقدورات العباد غير
مقدورات له .

فإن قالوا :

مقدورات العباد غير مقدورات البارى تعالى وتقدس من حيث استحالة
مقدور بين قادرين .
فالجواب أن نقول :

هذا الذى ذكرتموه تعليل للنقض ، وهو غير مقبول .

باتفاق النظار ، ولا يلزم الجواب عنه .
فهذه الزامات لاحيلة للخصوم في دفعها .
والله الموفق للصواب .

ونحن الآن نورد الدليل على ثبوت كلام قديم للبارى تعالى وتقدس ،
ثم نورد بعد ذلك شبهه المخالفين على استحالة كلام قديم أزلى ، تنقص عنها
مستعينين بالله تعالى .

فصل

فإن قال قائل :

مادليلكم على ثبوت كلام قديم للبارى تعالى وتقدس .

والجواب أن نقول :

قد ثبت كون البارى تعالى متكلماً ، واختصاص هذا الحكم به بالطرق المتقدمة ، فلا يخلو :

إما أن نقول هو : متكلم لنفسه ، أو متكلم بكلام .

وباطل أن يكون متكلماً لنفسه بالطرق المتقدمة فى إثبات الصفات ، فلم يبق إلا أن يكون متكلماً بكلام .

فاذا تقرر ذلك ، فلا يخلو^(١) كلامه إما أن يكون قديماً أو حادثاً .

وباطل أن يكون حادثاً ، لأن البارى تعالى وتقدس ، لا يخلو إما أن يكون أحدثه فى ذاته ، أو فى محل آخر ، أو لا فى محل .

وباطل أن يكون أحدثه فى غير محل ، بالذى أبطلنا به إرادة حادثة لا فى محل .

وقد تقدم القول فى ذلك على أنه لا قائل بأن البارى تعالى أحدث كلاماً فى غير محل .

وباطل أن يكون أحدثه فى محل آخر ، لأنه يلزم عن ذلك أن يكون المحل

هو المتصف به دون غيره ، إذ لو وجب حكمه لغيره ، لم يكن بإيجاب الحكم

له أولى من إيجابه لغيره .

(١) فى الأصل : « يخلو » .

وباطل أيضا أن يكون أحدثه في ذاته ، لأنه يلزم من ذلك حدوث الباري تعالى وتقدس .

وقد تقدم القول في ذلك .

وإذا بطلت الأقسام ، ولا مزيد عليها ، إذا بطلانها بفساد المذهب المتقسم إليها .

فخرج لك من ذلك بطلان حدوث كلامه تعالى وتقدس .

وإذا بطل كونه حادثا ، لم يبق إلا أن يكون قديما .

وذلك ما أردنا أن نبين .

والله الموفق للصواب .

فصل

شبه المخالفين : —

فما عولوا عليه أن قالوا : —

ص ١٠٣ إذا أنيتم كلاماً قديماً / أزلياً لم يخل بعد ذلك من أمرين : —
إما أن تقضوا بكون الكلام الأزلي أمراً ، نهياً ، إخباراً ، أو لا تقضوا
بذلك .

فإن حكمتم أنه كان في الأزل أمراً ، نهياً ، إخباراً ؛ فذلك باطل من
أوجه :

منها أن من حكم الأمر والنهي ، أن " يصادقاً بأمور أو منهيات " ولم يكن
الأزل مخاطب معرض ؛ لأن يحث على أمر ، ويذجر عن آخر .

ويستحيل كون المعدوم مأموراً .

والوجه الثاني في البطلان ، أن كلامه مع نفسه من غير مخاطب ، سفه ، ولا يليق ذلك
بالحكم ؛ لأن قوله تعالى :

« محمد رسول الله » [من آية ٢٩ : ٤٨] .

وقوله تعالى : —

« إنا أرسلنا نوحاً » [من آية ١ : ٧١] ونوح عليه السلام غير موجود

وكذلك « محمد صلى الله عليه وسلم » ، من البعث والشفة .

(١ - ١) غير واضحة بالأصل . وقد رجحنا ما ثبتناه .

وإن حكمت أنه لم يكن في الأزل : أمراً ، نهياً إخباراً ؛ فقد ذهبتم الى مالا يعقل وارتكبتم حجد الضرورة .
والجواب أن تقول : —

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحلى ، والنزاع في لزوم التالى للقدم من الشرطى المتصل الذى سبق (١) لا بطلان أحد القسمين ، وهو قولهم : —
ان ثبت الامر لزم أن يكون المأمور موجوداً ، بل يجوز أن يتعلق الامر بالمعدوم على تقدير الوجود .

وكذلك نطالهم أيضاً تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحملى ، الذى سبق لا بطلان هذا القسم وهو قولهم : —
كل خبر وأمر ، ونهى يثبت ، والمخاطب معدوم ؛ فهو عبث وسفه .
وقد انفصل عبد الله بن سعيد الكلابى (١٦١ ت) عن هذه الشبهة بأن قال : —

كلام البارى تعالى في الأزل ، لم يتصف بكونه أمراً ، نهياً ، إخباراً ، وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطبين واستجابتهم شرائط المأمورين المنهيين .
فاذا أبدع الله أفعال (٢) العباد ، وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خبر ، أتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهى عنده من صفات الأفعال ، بمثابة اتصاف البارى تعالى فيها لا يزال بكونه خالقاً رازقاً وهذا الذى ذكره في الحقيقة جحد للضرورة وتعرض لالتزام الجهالة .
وفي ما ذكرناه من الانفصال مقنع إن شاء الله تعالى .

(١) في الأصل : «سبق» . وورد بالهامش في مقابل السطر لفظ سبق وهو الأصح .
(٢) في الأصل : «فان» ،

ثم نقول للخصوم .

ان هذا الإشكال لم يختص بمسألة الكلام ، بل هو جابر في كل صفة أنلية
تعلق بتعلقها مثل : —

العلم والقدرة والارادة . ووجه الانصال عنه ما ذكرناه .

شبهة أخرى لهم : — قالت المعتزلة : —

أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله سبحانه
وتعالى وأنه سور ، وآيات ، وحروف منتظمات ، وهي مسموعة مقروءة ، ولها
مفتتح ومختتم .

ص ١٠٤ والكلام الأزلي ، لا يتصف بمثل هذه الأوصاف ، وربما حرروا هذه الشبهة .
فان قالوا : —

كلام الله سور وآيات ولها مفتتح ومختتم .

وكل ما ثبت أنه سور وآيات وله مفتتح ومختتم ، حادث ، فكلام الله حادث .
والجواب أن تقول : —

هذه الشبهة تتركب من أقيسة محلية .

والتليس والمغالطة إنما وقع (١) في المقدمة الصغرى من العمل الأول وهو

قولهم :

كلام الله تعالى قرآن ، والقرآن سور وآيات ، فكلام الله سور وآيات لأن

قول القائل : —

كلام الله لفظ مشترك يطلق على كلام الله تعالى القائم بذاته ، ويطلق على

الدلالة على كلام الله تعالى ، فان الدليل هاهنا سمي باسم المدلول . وكذلك القرآن

أيضا لفظ مشترك يطلق على الدلالة تارة ، وعلى المدلول أخرى .

(١) في الأصل : وقعت .

ثم نقول للمعتزلة : —

أنتم أحق بمخالفة الإجماع من الأشعرية (١٦٢) فإن كلام الله تعالى عندكم ، لإخلاقه كان أصواتاً ثم تصرمت وانقضت .
والمكتوب بين دفتي المصحف ، والمثلوليس ، بكلام الله تعالى على أصلكم .

وقد أجمعت الأمة قاطبة على أن الذى بين دفتي المصحف كلام الله تعالى ، فأنتم أحق بمخالفة الإجماع من خصومكم ، ومن تصرى بحكم بأن كل قارىء آت بمثل كلام الله تعالى وقد قال الله تعالى : —
« قل لئن أاجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » الآية [٨٨ : ١٧] .

ولأجل هذا الإلزام ، صار أبو على الجبائي إلى أن كلام الله تعالى يوجد مع قراءة كل قارىء ، وعند كتابة كل كاتب ، ثم الكلام عنده ، حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ،
وهي ليست أصواتاً .

وزعم أنها توجد عند الكتابة .
فاذا اتسقت الأحرف المنظومة وجدت حروفاً قائمة بالمصحف ليست
الاشكال البادية ، والأسطر الظاهرة .

ثم زعم أن الحروف تسمع عند القراءة ، وإن لم تكن أصواتاً . ولا ترى
عند ثبوت الأسطر .

وقال أيضاً من قرأ كلام الله تعالى ، ثبتت مع أصواته حروف هي قراءته ،
وهي مغايرة للقراءة وللأصوات .

وهذا كله جهد للضرورة ، وللتزام للجهالة ؛ ولا تتشاغل بالرد على مثل
هذه المقالة .

شبهة أخرى لهم : قالت المعتزلة :
أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف . على أن القرآن كلام الله تعالى ،
وأنه معجزة للرسول عليه السلام .
والآية على صدقة ، والمعجزة لا تكون فعلا خارقا للعادة واقعا على
يدى (١) النبي .

ويستحيل أن يكون القديم معجزا ، إذ لا اختصاص للصفة .
ص ١٠٥ الازلية ببعض المتحدين من بعض ، ولو جاز تقدير كلام قديم قائم بالنفس /
معجز ، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبتيه معجزا .
وهذه الشبهة تركب من أقيسة حملية .
والجواب عنها كما تقدم أن الكلام والقرآن لفظ مشترك يطلق على الدلالة
والمدلول .

فنقول : —

التلبيس واقع في المقدمة الصغرى من الحمل ، الاول ، وهو قوله : كلام الله
تعالى قرآن ، والقرآن معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام . فكلام
الله معجزة .
فان قيل :

لماذا قلتم إن القرآن يطلق على الدلالة والمدلول فيلزم على مساق مذهبكم ان
يكون في الوجود قرآنان وقد اجمعت الامة على أن القرآن واحد .
والجواب أن نقول : —

(١) في الأصل غير واضحة وقد رجحنا ما أمبتهناه . وقد كانت أقرب إلى أن
تكون « تحدى » .

إن غنيم ان يكون في الوجود قرآنان معجزان ، فذلك غير لازم ، لأن
المدلول هو كلام الله تعالى القديم ، وهو غير معجز ، ولم يقع التحدى (٢) .
فخرج لك من ذلك ان ما لزموه غير لازم ، وان القرآن المعجزة واجد .
وذلك ما اردنا بيانه .

(٢) في الأصل : «التحرث»

فصل

فإن قيل :

إذا حكمتم بأن كلام البارى تعالى قديم أزلى ، فهل تحكمون بأن كلامه تعالى
وتقدس واحد؟ أو تحكمون بأنه يتعدد بتعدد أنواع الكلام؟

فالجواب عن ذلك أن نقول :

فهذا ما اختلف فيه المتكلمون الصائرون إلى كلام البارى تعالى قديم أزلى.
فالذى ذهب إليه معظمهم أن كلامه تعالى وتقدس واحد.
ثم هؤلاء انقسموا قسمين:

فمنهم من قال : ان كلامه واحد ، وهو مع ذلك أمر ونهى وخبر .
ومنهم من قال إنه واحد وهو فى الحقيقة راجع إلى الخبر .
وذهب بعضهم إلى أن كلامه تعالى وتقدس ، يتعدد بتعدد أنواع الكلام
وهو المختار عندنا .

فإن قيل:

مادليلكم على ذلك؟

فالجواب أن نقول :

الدليل عليه أنه قد ثبت أن البارى تعالى وتقدس متكلم ، وثبت أنه واحد ،
ناه ، مخبرٌ واحدٌ ، متوحد .
والكلام فى الحقيقة جنس ، وهذه أنواعه .

وهذه الأنواع حقائق^(١) مختلفة ، [لها]^(٢) وخواص متباينة .
ومن المحال إشتغال موجود بالفعل على حقائق مختلفة ، وأنواع متباينة .
والكلام والحقيقة ، جنس ينقسم إلى هذه الأنواع .
والجنس ليس له وجود بالفعل ، وإنما هو موجود بالقوة .
والموجود بالفعل أنواع الجنس .
وكما نعلم إشتغال وجود حيوان واحد بالفعل يكون إنساناً وأسدأ وفرساً ؛
فكذلك نعلم إشتغال وجود كلام واحد بالفعل ، يكون أمراً نهياً خبراً .
والتزام ذلك جحد للضرورة . والتزام للجباله .
والنوع الأخير في الحقيقة له فصول مقدمة .
يوجد الفاعل منه اشخاصاً مع فصوله المتقدمة بالفعل ، وليس له فصل منقسم .
ص ١٠٦ والجنس المتوسط / له فصل مقدم ويستحيل وجود الجنس بالفعل إلا أن
يتنوع ، وإنما هو موجود بالقوة .

فقول القائل :

الكلام جنس وهو مع ذلك موجود بالفعل مع جميع أنواعه وفصوله
المنقسمة : وهو مع ذلك ذات واحدة ، كلام سوفسطائي^(٣) يعرف بقلة إرتياض قائله
في المقولات وركونه إلى الألفاظ والعبارات .

فإن قيل :

نحن لا نثبت الحقائق المختلفة والخواص المتباينة لذات واحدة لكننا نقول :

كون الكلام أمراً نهياً خبراً أو صافاً لأقسام الكلام .

فلا يبعد إجتمع هذه الأوصاف في حقيقة واحدة .

(١) غير واضحة في الأصل . وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى .

(٣) في الأصل : سوفسطائي

وقولكم :

إن هذه أقسام ، إنما يسلم لكم ذلك في الشاهد ، ولسنا نسلم ذلك في الغائب .
بل نقول :

إنها أوصاف تابعة للكلام غائباً ، كما يقول الجوهر قائم بذاته ، متحيز ،
قابل للأعراض . وهذه أوصاف نفسية ثابتة للجوهر . فلذلك نقول .
الكلام ذات واحدة ، وهو مع ذلك أمر نهي خبر .
فالجواب أن نقول :

هذا الذي ذكرتموه تحويم^(١) على جحد الضرورة . ونحن لا ننكر لإثبات
أوصاف نفسية لذات واحدة ، مثل التحيز وقبول الأعراض ، وإنما ننكر
إثبات حقائق مختلفة وأوصاف متباينة لذات واحدة
ومن المعلوم على الضرورة أن الأمر والنهي مختلفان بالحد والحقيقة ؛ فإثبات
ذلك لذات واحدة محال .
وقولكم :

إن الأمر والنهي والخبر ، أقسام في الشاهد ، وأوصاف في الغائب ، قول
سفسطائي خبيث ، لأن الحقائق والمعقولات لا تبدل بالشاهد والغائب .
فإن قيل :

بم تنكرون على من يقول إن الكلام معنى واحد هو في الحقيقة راجع إلى الخبر .
ثم التعبير عن ذلك المعنى ، إذا كان المعلوم محكوماً بفعله بالأمر ، وإذا
كان المعلوم محكوماً بتركه بالنهي ، وإذا تعلق بشيء وليس فيه اقتضاء وطلب ،
سمى خبراً .

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه .

فإن كان في وقت قد وجد المعلوم، وانقضى، كان التعبير عنه بالخبر عما كان.
وإن كان في وقت لم يوجد المعلوم، وسيوجد كان التعبير عنه بالخبر عما سيكون.
قالوا :

فالأقسام المذكورة ترجع في الحقيقة إلى التعبيرات بحسب الوجوه والاعتبارات
ولأما الكلام الأزل واحد لا كثرة فيه باختلاف الخواص والصفات .
فالجواب أن نقول

هذا الذي ذكرتموه ، ليس له تحصيل ، فإن حقيقة الأمر الإقتضاء ، والطلب
وكذلك النهى .

فالأمر في الحقيقة طلب الفعل ، واقتضاؤه على وجه المسألة والنهى طلب
الترك واقتضاؤه على غير وجه المسألة .

ومن المعلوم على الضرورة أن الخبر ليس فيه اقتضاء وطلب .
فخرج لك من ذلك أن قول القائل :

ص ١٠٧ أقسام الكلام إلى الخبر / قول سفسطائي ، لا يرتكبه عاقل .

وثبت أن كلام الباري تعالى ، يتعدد بتعدد أنواع الكلام .
والله الموفق للصواب .

باب القول في إرادة (١) الكائنات

أُعلِموا وفقكم الله أن مذهب أهل الحق :-

أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا تختص مشيئة الباري بصنف من الحوادث ، دون صنف .

بل هو تعالى يريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها ، نفعها ، وضرها .
ثم من الأشعرية من أطلق ذلك عاما ، ولم يطلقه تفصيلا .

فإذا سئل عن الكفر ، هل هو مراد له تعالى وتقدس عن الخصوص ؟
لم يطلق ذلك لما فيه عنده من إيهام الزلل ، لأن السابق إلى بادي الرأي
أن كل ما يريده الله تعالى يأمر به ، ويحرض عليه .

قالوا :

وكثير من الألفاظ تطلق على جهة العموم .

ولا يجوز إطلاقها على جهة الخصوص . ومثال ذلك .

قول القائل :

العالم بما فيه الله تعالى .

ولا خلاف في جواز إطلاق ذلك .

ولو قال قائل :

الزوجة لله تعالى ، والولد لله .

لسكان هذا الإطلاق محرما إجماعاً .

وصار بعض الأشعرية إلى جواز إطلاق ذلك معهما ومخصصاً ، مجعلاً ،

ومفصلاً .

(١) في الأصل : أردة .

ومما اختلفت الأشعرية في (١) إطلاقه أيضا .
 «الرضى» والمحبة . مثال ذلك قول القائل :
 هل يحب الله كفر الكافرين ويرضاه ؟
 فمنهم من جوز إطلاق ذلك .
 ومنهم من لم يجوزه .
 والذين صاروا من الأشعرية إلى جواز إطلاق ذلك ، تحزبوا حزبين :
 فمنهم من قال :

«المحبة والرضى» بمعنى الإرادة ، وقالوا على موجب ذلك .
 وإذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبداً فإنها محبة ورضى .
 وإذا تعلقت بنعمة [لا] (٢) تنال عبداً ؛ فإنها تسمى سخطاً .
 وقال الحزب الثاني :

«المحبة» «والرضى» ، يعبر بهما عن أنعام الله تعالى وأفضاله وهما من صفات
 أفعاله عندهم .
 قالوا :

وإذا قال القائل .. أحب الله العبد ، فليس المراد : تحننا (٣) عليه ، بل المراد
 أنعامه على عبده ، ومحبة العبد لربه إذعائه له ، وانقياده إلى طاعته . فانه تبارك (٤)
 وتعالى ، يستحيل أن يميل ، أو يمال إليه .
 فالذين جوزوا إطلاق ذلك قالوا :

-
- (١) في الأصل : « فيه »
 (٢) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى .
 (٣) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أمبتهناه .
 (٤) في الأصل : تبارك .

الرب تعالى يحب الكفر ، ويرضاه ككفرأ معافياً عليه
فهذا مذهب أهل الحق .
وأما الفلاسفة . فقالوا :

النظام في العالم متوجه إلى الخير ، لأنه صادر عن أصل الخير ، لأن الخير
يتم به وجود كل شيء .

والبارئ تعالى عندهم ، لما علم نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان
فاض عنه ، ما عقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ في الامكان .

وذلك عندهم هو الغاية الأزلية (١٦٤ت) ، والارادة السرمدية ؛ فكان
الخير عندهم داخلاً في القضاء الالهي دخولا بالذات لا بالعرض .
والشر داخلاً في القدر دخولا بالعرض لا بالذات .

ص ١٠٨ / وحقيقة مذهبهم أن الوجود عندهم من حيث هو وجود :خير . والعدم من
حيث هو عدم :شر .

والشر المطلق على أصولهم لا وجود له ويستحيل ثبوته وكذلك الشر
بالذات يستحيل ثبوته على أصولهم .

فالشر داخل في القدر بالعرض عندهم ، مثال ذلك :

الجهل والعجز والتشويه في الخلقة ، والأمراض وغير ذلك ؛ فيتحقق أن
الشر المطلق لا وجود له إلا في اللفظ والذهن .

وأما الشر بالعرض ، فله وجود عندهم ، وإنما يلحق ما في طباعه أمرنا بالقوة .

فالبارئ تعالى مرید للخير ارادة بالذات ، اذ هو مصدر الخيرات .

والشر عندهم صادر بالعرض ، والأمور اذا توهمت عندهم تنقسم الى

خير مطلق ، والى شر مطلق ، والى خير متمزج بشر .

ثم الخير المتمزج عندهم ينقسم الى ثلاثة أقسام :

اما غلبة الخير ، أو غلبة الشر ، أو المساواة .

فأما الشر المطلق ، أو الغالب ، أو المساوىء ؛ فلا وجود لها أصلاً عندهم .

والموجود عندهم الخير المطلق ، والغالب في وجوده الخير ، وليس يخلو عن شر ، لأن هذا القسم الأخير ، الأحسن فيه أن يوجد ، لأن عدم كونه أعظم شراً من كونه ؛ فواجب على أصولهم أن يوجد (١) لكى لا (٢) يفوت الخير السكلى بوجود الشر الجزئى ؛ لأنه اذا امتنع (٢) وجود ذلك القدر من الشر عند الفلاسفة ، امتنع وجود أسبابها التى تؤدى عندهم إلى الشر بالعرض . وكان منه أعظم خلافاً في نظام الخير السكلى .

قالوا :

فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض .
وأعلم وفقك الله أن الفلاسفة ، لا يستقيم منهم الكلام في هذه المسألة ، لأنهم اثبتوا ذاتاً بسيطة واحدة من جميع الجهات .
ونفوا كونه مريداً .
وكذلك الكعبى (١٦٥ ت) والنجار (١٦٦ ت) من المعتزلة ، نفوا أيضاً كونه مريداً .

فلا يستقيم من الجميع الكلام في هذه المسألة .
ومذهبهم ما ذكرناه .
وقول الفلاسفة :

النظام في العالم متوجه الى الخير ، لأنه صادر عن أصل الخير ، وذلك عندهم هو العناية الأزلية ، والارادة السرمدية ، تلبس ، وتدلّس .
ومذهب القوم على الحقيقة نفي الارادة ، ونفي كونه مريداً .

(١) في الأصل : كلمة واحدة : لئلا

(٢) في الأصل : اجتمع ،

ثم لو سلينا لهم جدلا تلييسهم ، وتدليسهم في كونه تعالى مریدا .
لكان الجواب أن تقول :

معاشر الفلاسفة ، لسننا ننازعكم في اصطلاحكم على الخير ، ما هو ؟
وأن النظام في العالم متوجه الى كمال ؟

وانما النزاع بيننا وبينكم في كل مائيت في العالم من الاعتقادات الفاسدة،
والجهالات الباطلة ، والأخلاق الذميمة ، والأمور القبيحة .

أهى خاصه بإرادتنا دون ارادة البارى تعالى وتقدس ، أم هى مرادة له ؟
فان قالوا :

ص ١٠٩ انها / مرادة لله تعالى ، فقد سلوا المسألة ونقضوا أصولهم .

وان قالوا :

انها غير مرادة لله ، لزمهم من ذلك تعجيز البارى سبحانه ، لأنه قد وقع
كثير من الحوادث على غير اختيار البارى تعالى وتقدس ، وقد أراد ما لم
يكن ، وكان ما لم يرد ، ولم تنفذ^(١) ارادته في خليقته، ولم تجر مشيئته في ملكوته،
ووقع كثير من الحوادث كما أراد ابليس وجنوده .

وهذا الدليل على ايجازه يطرد على الفلاسفة والمعتزلة .

وللمعتزلة انفصال كما ذكرناه يستزلون به الطعام^(٢) والعوام من

اتباعهم .

فمما ذكروه أن قالوا :

الرب تعالى قادر على ايجاد الخلق ، واضطرارهم الى ما يريد ؛

(١) في الأصل غير واضحة .

(٢) في الأصل : « الطعام » .

بأن يظهر لهم آية، تظل أعناق الجبابة لها خاضعة،^(١) وإنما كان يلزم وصفه بالقصور ، لو لم يكن مقتدرأ على سوق الخلق اقتدارأ إلى ما أراد .

والجواب : عن ذلك من أوجه :

منها أن نقول :

هذا الانفصال لا يطرء في جميع ما وقع من الشر في العالم ، وإنما يطرء في مثل الجهل ، والاعتقادات الفاسدة ، وجميع ما يدخل تحت اكتساب العبد .
والجواب الثاني أن نقول :

قولكم أن البارئ تعالى قادر على إلقاء الخلق^(٢) تدليس وتليس .
فإنكم معاشر المعتزلة مطبقون على أن الرب تعالى لا يخلق إيمان المؤمنين ، وطاعة المطيعين وإنما المعنى بالالغاء عندهم ، إظهار آية مقابلة يؤمن عندها الكفار ، فيقال لهم :

حصول الايمان عند الآيه ، إنما هو من قبيل الجائزات ، وليس من قبيل الواجبات .

فنتدر وقوع علامة ، فلا يستمر لكم انفصال عن الدليل .
والذي يعضد ذلك أن طوائف من الكفرة يصرون على كفرهم ، ولا يؤمنون بالحق ، وإن عظمت الآيه .

والذي يقرر ما قلناه أن المعتزلة قالوا :

رُب عبد ، يعلم الرب تعالى أنه ليس في المقدور لطفأ يفعله البارئ تعالى ، فيؤمن عنده .

ثم نقول :

معاشر المعتزلة من عجيب أمركم أنكم تقولون:

(١) في الأصل : « خاضعين »

(٢) في الأصل أقرب إلى أن تكون « الجاء »

الايان الواقع عند الإلجاء ، والاكره غير مراد للبارى تعالى وتقدس ؛
فالذى أرادته لا يقدر على تحصيله ، والذي يقدر عليه يستحيل أن يريده عندهم .
وربما ينفصلون أيضا بأن يقولوا :
إذا جاز أن يكون ما نهى عنه ، ولا يكون ما أمر به ، فلا يمتنع أيضا، أن
يقع ما يكره ، ولا يقع ما يريد .

والجواب عن ذلك أن نقول :

جميع ما لم يقع بما أمر به ، انما لم يقع لأنه لم يرد أن يقع ؛
فلم يأت عدم الوقوع من جهة غيره ، فلا يلزم القصور .
وإذا لم يقع ما أراد ، فقد أتى قصور الارادة من جهة غيره .
نخرج لك من ذلك وضوح الانفصال عن جميع ما أورده على الدليل .
ص ١١٠ ونحن الان نذكر شبه المعتزلة وبين الانفصال عنها / فما استدلوها به أن
قالوا : —

الأمر بالشئ يتضمن كونه مراداً للأمر .
ويستحيل في أفضية العقول أن يأمر الأمر بما يكرهه وبأباه ،
وكذلك النهى عن الشئ يتضمن كونه مسكروها للنهى .
ويستحيل أن يكون النهى على حكم الخطر مريداً لما نهى عنه ، اذ لا فرق
بين قول القائل :

وأمرك بكذا واكره منك فعله ، وبين قوله آمرك بكذا وانهاك عنه .
واذا وقع الاتفاق على أن البارى تعالى أمر عباده بالطاعة : وجب أن
يكون مريداً لها ، كارهاً لضدها من المعصية .

وربما عضدوا ذلك بأن قالوا :

الأمر يقتضى من المأمور ، حصول المأمور به .

والإرادة تقتضى تخصيص المأمور به بالوجود .
ومن المحال اقتضاء حصول الشيء ، واقتضاء ضد ذلك منه
فلو قلنا : —
أمر البارئ تعالى أبا لهب بالإيمان ، وأراد منه الكفر ، أدى ذلك إلى اقتضاء
الايان منه بحكم الأمر ، واقتضاء الكفر منه بحكم الإرادة :
وذلك محال .
وهذا الدليل يتركب من شرطى وحملى .
والجواب أن تقول :
النزاع فى المقدمة الاستثنائية من الشرطى المتصل الاول وهو قوله :
لكن قد ثبت أن كل أمر ، فانما يأمر بما يريد أن يتمثل المخاطب
فيه أمره .
وقد ضرب العلماء لذلك الأمثلة المشهورة .
منها : —
أن نبينا لو علم من أحد الأمة ، أنه لو أمره بعشر خصال توافى فيها ، ولو
أمره بعشرين خصلة ثم حط منها عشراً لم يقتصر فى الإمتثال ؛ فأمر بالعشرين
على إرادة إمتثال العشرة ، فهو مأمور بخلاف المراد ، ومراده على
خلاف المأمور [به] ^(١) .
ومن الأمثلة : — لذلك أيضا .
أن الرجل إذا كان يؤدب عبيده ، ويبالغ فى ردعهم ومنعهم ، ويبرح
فيهم ضرباً .
فإذا استفاض خبره : واتصل بسلطان الوقت ، وهم بأن يزجره ، ويبالغ
(١) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى .

في تأديبه : فلما استحضره ، وبث إليه خبره قال معتذراً :
إنما صدر مني ما صدر لاستعصاء عبيدي وتمردهم ، وإبدائهم^(١)
صفة الخلاف .

فاتهمه السلطان . ولم يثق بما قاله ، وبقي مستعر الصدر عليه ، وأراد سيد
العبيد ، تحقيق مقاله ونفي الصفة عنه . وقال للسلطان :
آيه صدق أن استحضر عبيدي ، وأمرهم بمرآى منك ومسمع أمراً جازماً
تنتفي من جهات الاحتمالات ،

فإن هم خالفوني وعصوا أمرى ، استبان للملك صدق .
وإن أطاعوني فانا المتعرض لسخطه .

فإذا استحضرهم ، فأمرهم ، ونهاهم ، وزجرهم ، فلا شك أنه يريد منهم
أن يخالفوه ليتمد عذره .

والأمر قد بدر من السيد . ومن أبدى^(٢) في ذلك مراء فقد جحد الضرورة
وكيف لا يكون الأمر كذلك .

ولنا يتمد^(٣) عذر السيد إذا كان أمره جازماً لا تردد في إخواه .

ص ١١١ مخرج / لك من ذلك أن الأمر يأمر بما لا يريد أن يمثل المخاطب فيه أمره .
وقول القائل :

إن الأمر يقتضى من المأمور ، حصول المأمور به ، إن أرادوا بذلك أنه
مراد وجوده ، ففي ذلك أشد النزاع .

(١) في الأصل : « أبدأهم »

(٢) في الأصل : « أبدا »

(٣) غير واضح في الأصل ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

وإن أرادوا بذلك أنه تعلق به طلب وهو المعبر عنه بالامر ، فسلم .
 وليس يلزم من ذلك تناقض .
 فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به واقتصارهم على الدعاوى العرية
 عن البرهان .
 وقد استدل: بعض الأشعرية على أن المأمور به يجب ألا يكون مراداً للامر
 بقصة ابراهيم عليه السلام وولده الذبيح .
 فإنه صلى الله عليه وسلم : أمر بذبح ولده . ولم يرد ذلك منه .
 وهذه القصة لاتدل على أن المأمور به يجب ألا يكون مراداً للامر .
 فإن للمعتزلة أن يقولوا :
 إن الباري تعالى وتقدس أراد الذبح ، ولم يقع مراده .
 وهذا جار على أصولهم في قولهم :
 إنه ينفذ مراد العبد ، ولا ينفذ مراد الباري تعالى عن قولهم .
فإن قيل :

قد أكثر المعتزلة في الانفصال عن الاستدلال بقصة ابراهيم عليه السلام
 وولده عليه السلام .

فأ(١) لذى(١) حلمهم على ذلك ؟
 وقصة ابراهيم عليه السلام لاتنافي أصولهم .
 فالجواب أن تقول :
 إنما حلمهم على ذلك مسألة النسخ ؛ فان القصة تدل على أن النسخ : رفع .
 والمعتزلة يقولون إن النسخ ليس برفع ، وإنما تبين انقطاع مدة العبادة .
 فخرج لك من ذلك سقوط الاستدلال بقصة ابراهيم وولده الذبيح عليهما

(١) ، (١) في الأصل ، فالذى .

السلام ، على أن المأمور به يجب ألا يكون مراداً للأمر .

شبهة أخرى لهم : قالت المعتزلة .

قد تقرر في العقل أن :

مريد الخير خير ،

ومريد الشر شرير ،

ومريد العدل عدل ،

ومريد الظلم ظالم ؛

فلو كانت الإرادة لازمية تتعلق بالسكائنات كلها لكان الخير والشر مرادان

للبارى تعالى وتقدس .

فيكون المريد موصوفاً بالخيرية ، والشرية والعدل والظلم .

وذلك مستحيل في حق البارى تعالى وتقدس .

قال الله تعالى :

« وَمَا اللَّهُ بِرُئُوفٍ غُلَّابًا لِلْعِبَادِ » [٤٠ : ٣١] .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من الشرطى المتصل ، وقياس حملى .

والنزاع في الحقيقة ، في لزوم التالى للمقدم في قولهم :

إن كانت الإرادة الازلية تتعلق بالسكائنات كلها ، لزم أن يكون البارى

تعالى موصوفاً بالخيرية والشرية .

لأن القياس الحملى الذى صححوا به لزوم التالى للمقدم ، مقدمته الكبرى

من المقدمات المشهورة ، وليست من الأوليات ولو كانت من الأوليات

لاطردت في جميع الصور .

إذ لا يقال على مساق ذلك : مرید الجهل جاهل، ومرید العلم عالم، ومرید
الحركة متحرك، ومرید الصلاة مصل.
ص ١١٢ ولا يلزم طرده في الغائب / بدليل أنا نقول في الشاهد: مرید العبادة، عابد،
ومرید الطاعة مطيع.
ولا يقال ذلك في الغائب.
نخرج لك من ذلك سقوط ما استدلوأ به.

فصل

مشمعل على ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من الكتاب والانفصال عنها .
فما استدلوأ به قوله تعالى :

« يريدُ اللهُ بكم اليسرَ ولا يريدُ بكم العسرَ » [١٨٥ : ٢]
وقوله تعالى :

« سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا^(١) » [١٤٨ : ٦]
قالوا : ولو كانوا ناطقين بحق مفصحين بصدق لما وَّجَّهوا .
وقوله تعالى :

« واللهُ يريدُ أنْ يتوبَ عَلَيْكُمْ ، ويريدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ يُمِيلُوا
مِيلًا عَظِيمًا » [٢٧ : ٤] .
وقوله تعالى .

« وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ » [٧٠ : ٣٩]
وقوله تعالى :

« يريدونَ عَرْضَ الدُّنْيَا واللهُ يريدُ الْآخِرَةَ » [٦٧ : ٨] .
وقوله تعالى :

(١) في الأصل : وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا وهذا خلط بين
الآية الكريمة التي أمبنتهاها ، وبين آية كريمة أخرى هي : « وقال الذين أشركوا ،
لو شاء الله ماعبدنا من دونه شيء » [٣٥ : النحل ١٦] .

« وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ » [٤٠ : ٣١] .

قوله تعالى :

« وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » [٥١ : ٥٦] .

والجواب

عن جميع ذلك أن نقول :

قوله تعالى :

« وَلَا يَرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ » [من ١٨٥ : ٢] .

إنما معناه أن الله تعالى لا يتعبدنا بالعسر ولا يجعله ديننا لنا .

فهذا معنى هذه الآية .

وأما قوله تعالى :

« وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا (١) الْآيَةَ .

فالجواب عن ذلك أن نقول :

إنما استوجبوا التوبيخ ، لأنهم كانوا يهزأون بالدين ويبغوه درء دعوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . وقد فرغ مسامعهم من شرائع الرسل تفويض الأمور إلى [الله] (١) تعالى .

فلما طولبوا بالإسلام والتزام الأحكام تعللوا بما احتجوا به على

التبيين وقالوا :

« لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا » [من الآية ١٤٨ : ٦] ،

(١) انظر الهامش السابق -- والآية التي أرادها المكلاقي هي التي صرحنا بها

وهي : « سَيَقُولَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا » [٦ : ١٤٨] .

(٢) أضفنا لفظ الجلالة ليستقيم المعنى . وكانت العبارة بالأصل « تفويض

الأمور إلى تعالى » .

لم يكن يترك ما ينطوى عليه عقدهم بدليل قوله تعالى في سياق الآية :
 « قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ، إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ » ، [من الآية ١٤٨ : ٦] .

وكيف لا يكون الأمر كذلك ، والإيمان بصفات الله عز وجل فرع للإيمان بالله تعالى .

المقرون بالآية كفرة بالله تعالى .

وأما قوله تعالى :

« وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ » ، [٢٧ : ٤] .
 فمضى الآية أن الله « تبارك وتعالى » يريد أن يتوبنا بالتوبة ويجعل ذلك ديننا لنا .
وأما قوله تعالى :

ولا يرضى لعباده الكفر . فالجواب عن ذلك مسلكان :

المسلك الأول: يجرى على موجبها تمسكاً بمذهب من فصل بين الرضى والارادة
 والمسلك الثانى هو الأولى أن يحمل « العباد » على المصطفين للإيمان
 وهذه الآية تجرى بجرى قوله تعالى :

« عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ » ، [من آية ٦ : ٧٦]
 فليس المراد جميع العباد ، بل المراد المصطفون للنعم المقيم .
وأما قوله تعالى :

« وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ » ، [من آية ٦٧ : ٨] .
 إنما معناه أن البارى تعالى وتقدس يريد أن يتعبدنا بأمر توصلنا الى
 النعم الآخرة .

(١) فى الأصل : تبرك وتعالى .

وأما قوله تعالى :

«وما الله يريد ظلماً للعباد»، [٤٠ : ٣١]

ص ١١٣ انما معناه أن البارئ تعالى / وتقديس لا يريد الظلم ديناً وشرعاً للعباد .

وأما قوله تعالى :

«وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» . [٥٦ : ٥١] .

انما معناها: أني ما خلقت الجن والانس لينفعوني، وانما خلقتهم لآمرهم بعبادتي ،
ويمكن حمل الآية على التذلل ويكون معنى الآية :

وما خلقت الجن والانس الا ليدلوا لي ، ثم من خضع فقد أبدى تذله ،
ومن عاند وجحد ، فشواهد الفطرة واضحة على تذله ، وان تحرص وافترى .
وربما يستدلون بظواهر غير ما ذكرناه . وما قدمناه يرشدك الى تأويل
جميع ما يوردونه من الظواهر في هذه المسألة .

باب القول فى التحسين والتقبيح

بيان أنه لا يجب على الله تعالى وتقدس شيء من قبل العقل .

ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع .

اعلموا وفقكم الله ، أن العقل عند الأشعرية (١١٦ت) لا يدل على حسن شيء ، ولا على قبحه فى حكم التكليف ، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع ، وموجب السمع ، وأن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا ، ولا قبحاً ، بحيث لو أقدم عليها مقدم ، أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً ، وهو المختار عندنا .

وذهبت المعتزلة (١٦٧ب) والخوارج (١٦٨ت) والكرامية (١٦٩ت) والبراهمة (١١٠ت) والثوية (١٧١ت) ، والتناسخية (١٧٢ت) إلى أن العقل يدرك به حسن الأفعال .

فإن معنى أنه يجب على الله تعالى الثواب ، والثناء ، على فاعله ، ويجب عليه الملامة والعقاب على فاعل القبيح ، ولا يقال على صفات نفسية من القبح والحسن ؛ فإذا ورد الشرع بها ، كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها .

ثم اعلوا وفقكم الله أن المعتزلة قالوا .

إن أفعال العباد على قسمين :

فمنها ما لا يعلم حسنه ، ولا قبحه ، إلا من جهة الشرع .

وزعموا أن معظم تفاصيل الشريعة فى المسامورات والمهنيات ، ينحصر فى

هذا القسم بخمس :

الصلاة ، والحج ، والعبادات .
ومنها ما يعلم بالعقل .
ص ١١٣ خ ثم المعلوم بالعقل ينقسم قسمين :
فمنها ما يعلم حسنه وقبحه بضرورة العقل . مثل :
إنقاذ الهلكى والغرقى وشكر المنعم ، وقبح الكذب الذى لا غرض فيه
ولا فائدة ، وإيلاء البرىء إلى غير ذلك .
ومنها ما يعلم بنظر العقل مثل :
حسن الصدق عندهم الذى يجلب مضرة ، وقبح الكذب الذى يجلب
منفعة .

فهذه أصول مذاههم فى التحسين والتقيح .
واعلم وفقك الله . أن قول القائل :
« هذا حسن ، وهذا قبيح »
لا يفهم معناه ما لم يفهم معنى « الحسن » ، « والقبح » ، والإصطلاحات
فى ذلك مختلفة .
ص ١١٤ فالحسن والقبح من / الألفاظ المشتركة .
ونحن الآن نبين موارد هذين التقيضين على إيجاز فنقول :
الحسن قد يطلق ويراد به : اعتدال الخلق وتركيب الأجسام على هيئة
مخصوصة فى العادة .

ويطلق القبح والمراد به ضد ذلك فى الخلق ،
ويطلق أيضا الحسن على ما تميل إليه النفوس من اللذات .
وتطلق القبح أيضا على ضد ذلك .
ويطلق أيضا على كل ما لفاعله أن يفعله .

ويلزم على مذهب ذلك أن تكون أفعال الباري تعالى وتقدس كلها حسنة .
سواء قدرت ، [و] (١) وافقت . الغرض أو خالفت .
ويكون المباح بهذا الاعتبار أيضا حسنا .
ويطلق الحسن أيضا على كل ما وافق غرض الفاعل .
ويطلق القبح أيضا على ضد ذلك .
فالوافق بهذا الاعتبار يسمى حسنا .
والمخالف يسمى قبيحا .
والثالث يسمى عبثا .
ويلزم على هذا الإصطلاح أن يتصف الشيء الواحد بالحسن والقبح
بالإضافة إلى شخصين .
فإن قتل الملك يكون حسنا في حق أعدائه ، قبيحا في حق أوليائه .
ويلزم على مساق ذلك أن تتصف أفعال الباري تعالى وتقدس بالقبح ، إذا
خالفت الغرض .
ويطلق أيضا الحسن ، والمراد به كل فعل لنا الثناء شرعا على فاعله به .
والقبح : كل فعل لنا الذم شرعا على فاعله به .
واعلم ، وفقك الله أن جميع هذه المعاني معقولة .
ولا نجد على من يجعل لفظ الحسن والقبح عبارة عن شيء منها .
فإن قال الخصم :
نحن لا ننازعكم في هذه الإصطلاحات إن تواضعتم عليها .
لكنتنا نقول :

الحسن والقبح أوصاف ذاتية للحسن والقبح .
معلومة على الضرورة . في بعض الأشياء مثل :

(١) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى .

شكر المنعم وكفره .

مثل :

الصدق الذى لا يجلب مضرة .

ومثل :

الكذب الذى لا يجلب منفعة : ويخلو^(١) عن عرض صحيح .

فالجواب أن تقول : —

ما ادعيتم حسنة وقبحه ضرورة ؛ فأنتم فيه منازعون .
وإذا بطل إدعاء الضرورة فى الأصل ، بطل رد النظريات إليها ، لأنه لو
قدر الإنسان نفسه ، وقد خلق تام الخلقة ، كامل العقل دفعة واحدة ، من غير أن
يتخلق بأخلاق قديم ، ولا تأدب بتأديب الآبوين ، ولم يعتد بعد شريعة ،
ولا تعلم من معلم ، ثم عرض عليه أمران : —
أحدهما : أن الإثنين أكثر من الواحد .

والثانى : أن الكذب قبيح ، بمعنى أنه يستحق المقدم عليه العقاب .
فلا يشك عاقل أنه لا يتوقف فى الأول ، ويتوقف فى الثانى .
ومن حكم بأن الأمرين سياتان ، فقد جمحد الضرورة .
ويقتصر ذلك بأن يقرر عنده أن البارئ تعالى وتقدس ، لا ينتفع بالطاعة .
ص ١١٥ / ولا يتضرر بالمعصية .

فيستحيل أن يقضى ، والحالة هذه ، بأن الصدق يثاب عليه ، والكذب
يعاقب عليه .

والذى يحقق ذلك ، أنا نقول لهم : —

(١) فى الأصل : « ويخلوا » .

لم أدعيت العلم الضروري في هذه الأشياء . مع علمكم بأن مخالفكم قد طبقوا وجه الأرض .

وأقل شذمة (أرون غير ما يراه غيرها) .

ولا يسوع إختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية ، مع إستواء الجميع في مداركها .

فإن قالوا :

إنكم مضطرون إلى معرفته ، وموافقون عليه ، لكنكم تظنون أن مستند معرفتكم السمع ، كما ظن الكهني (١٧٣) أن مستند عليه بخبر الواحد النظر . ولا يبعد الإختلاف في طريق العلم ، وإنما يبعد الإختلاف في نفس العلم .

فأنا نحسن ما يقبحونه ونقول :-

يحسن من الله تعالى أن يؤلم عبداً من عبيده ابتداء ، من غير إستحقاق وتعويض ، وفيه فرض تحسين في الصورة التي أدى المعتزلة العلم الضروري بالتقييح فيها ؛ فخرج لك من ذلك بطلان دعوى الضرورة .

وإذا بطل إدعاء الضرورة في الأصول بطل رد النظريات إليها .

والمخالفين : شبهة مع إتفقهم . على دعوى الضرورة في التحسين والتقييح .

ونحن الآن نذكر شبهتهم ، وتتبعها بالنقض والرفض ، مستعينين بالله تعالى .

فما إستدلوا به أن قالوا :-

من يعرض الكلام في عاقلين ، قبل ورود الشرع ، يتنازعان في مسأله تنازع

(١-١) في الأصل :- « يربون على أعلا عدد التواتر وهي عبارة تبدو مخلوطة .

النفي والإثبات ، فلا شك أنهما يقتسمان الصدق والكذب ، ثم ينكر أحدهما على صاحبه قوله إنكار إستقباح ، ويقرر كلامه تقريراً استحساناً ، حتى يفضى الأمر بينهما إلى الخاصمة فعلاً ، وينسب كل واحد صاحبه إلى والجهل ، ويوجب عليه الاحتراز منه ، ويوجب عليه التسليم له ، فلو كان الحسن والقبح مرفوضاً من كل فرقة^(١) لارتفع النزاع ، وأمتنع الإقرار والإنكار قالوا :-

وهذا ليس يرجع إلى العادة ، بل هو صريح العقل ، الفاضل على كل مختلفين في مسألتين : بالنفي والإثبات . وما حسن في العقل ، حسن في الحكمة الإلهية ، وما حسن في الحكمة الإلهية ووجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف . فلا يجب على الله تعالى تكليفاً ، ولكن يجب عليه من حيث الحكمة تقريراً وتدبيراً .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحملى .

والجواب : أن تقول :-

النزاع في تصحيح المقدمة الكبرى من القياس الحلى وهو قولهم : ...
ص ١١٦ كل ما وقع فيه الإنكار ، والاستحسان بين العقلاء قبل ورود / الشرع ، فهو حسن عند الله تعالى ، وقبيح عنده .
فإننا نسلم الإنكار .

لكن الكلام وقع في حق الله سبحانه وتعالى .

أنه هل يجب عليه أن يثيب أو يعاقب على ذلك الفعل ؟ وذلك غيب لانعلمه ، لأنه لم يخبر عنه مخبر صادق ، ولا دل عليه دليل عقلى ولا يقاس فعل البارى تعالى وتقدس على أفعال العباد ، فإنا نرى كثيراً من الأفعال تقبح منا ولا تقبح من الله سبحانه وتعالى .

(١) في الأصل : « قربه » .

والسر في مسألة المتنازعين ، في مسألة عقلية ، قبل ورود الشرع ، أن الإقرار والإنكار ، والتحسين ؛ والتقييص ، إنما كان من حيث أن أحدهما علم ، والثاني جهل ، لا من حيث أن الباري تعالى وتقدس ، يثيب على أحدهما ، ويعاقب على الثاني ، لأنهما ، وإن اقتسما صدقا وكذبا ، وعلماً وجهلاً ، لم يستوجبا بشروعهما في النظر ، ومخاصمتهما على تجاذب الكلام على الله ، سبحانه وتعالى ، ثواباً ولا عقاباً ، بل نزيد ونقول : —

شروعهما في المخاصمة متردد بين الجواز والتحريم ، فوجه الجواز أنه اشتغال بالنظر ، والنظر يتضمن العلم ، والعلم محمود لنفسه ، وجنسه .

والطريق إلى المحمود محمود .

وجه التحريم أنه تصرف في ملك الغير ، بغير إذنه ،

واشتغاله بالنظر ، وهو مخاطرة .

وربما يخطئ ، وربما يصيب .

وإن أخطأ ، فربما حصل له الجهل ، والجهل مذموم لنفسه ، وجنسه ؛ فمن هذا الوجه يجب التوقف ، ومن ذلك الوجه جاز الشروع ، والأمر فيه متعارض .

فخرج لك من ذلك سقوط ما استدلوا به .

شبهة أخرى لهم : تداني ما قدمناه . وذلك أنهم قالوا : —

إذا سئحت له حاجة ، وغرضه منها يحصل بالصدق ، وغرضه منها يحصل بالكذب ؛ ولا مزيد لأحدهما على الثاني في تحصيل غرضه ، فانه يؤثر الصدق لا محالة ويجتنب الكذب ؛ وما ذلك إلا لكون الصدق حسناً عقلاً ، وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحلى .

والجواب أن نقول : —

النزاع في لزوم التالي للمقدم من الشرطى المتصل وهو قولهم : —
إذا ثبت وقوع التساوى ؛ ثبت إثبات الصدق .
فاذا لا نسلم ذلك .

ثم لو سلمناه على جهة الجدل ؛ نوزعوا في تصحيح المقدمة الكبرى ، من القياس
الحلى ؛ وهو قولهم : —

كل ما يؤثره العقلاء فهو حسن عند الله تعالى .
فانا لا نسلم لهم ذلك ، وفيه أشد النزاع .
فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوا به .
شبهة أخرى لهم : وذلك أنهم قالوا : —

لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية .

ص ١١٧ ورددناها إلى الأفعال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من
الأحوال الشرعية .

حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل ؛ ولا يمكن أن يقال : لم ؟ ولأنه ،
إذا لتعليل للذوات ، ولا صفات للأفعال (١) التي هي عليها ، حتى يربط حكم ،
ويقاس عليها أمر متنازع فيه ، وذلك رفع للقياس .
وأنتم لا تقولون بذلك .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحلى .

والجواب أن يقال : — النزاع في لزوم التالي للمقدم من الشرطى المتصل
وهو قولهم : إن رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية بطلت المعاني العقلية .
فيقال لهم : —

(١) الأصل د للأفعال :

إن أردتم بالمعاني العقلية ، التي هي مقصود الشرع ، فذلك غير مسلم ، ولا يلزم من قولنا : —

الحسن والقيح من جهة العقل رفع القياس .

والذي يكشف الحق في ذلك أن القياس : —

إما أن تثبت علته من جهة النص أو من جهة المناسبة .

فإن كانت العلة ، تثبت بالنص ، فلا يلزم من رفعنا الحسن والقيح : رفعهما ، وذلك بين لا خفاء به .

وإن كانت العلة تثبت من طريق المناسبة ، فلا يلزم أيضاً من رفعنا للحسن والقيح رفعهما ؛ لأننا نغني بالمناسب ما هو على منهاج المصالح ، بحيث إذا أضيف الحكم إليه : انتظم .

والمصلحة نغني بها : المحافظة على مقصود الشرع . ومقصود الشرع من العباد خمسة : أن يحفظ دينهم ، وأنفسهم وعقولهم ، وأنسابهم ، وأموالهم . وإذا أطلق المعنى الخيل والمناسب في كتاب : القياس في أصول الثقة (١٧٤) إنما يراد به ، هذا الجنس .

ولا يلزم من رفعنا الحسن والقيح من جهة للعقل ، رفع شيء من هذه المعاني . فخرج لك من ذلك بطلان ما توهموا به . والله الموفق للصواب .

شبهة أخرى لهم : قال المخالفون البراهمة :

وكافة من لا يقرل بالشرائع ، يعملون الحسن والقيح ، مع إنكارهم للشرائع لأنهم يستحسنون شكر المنعم ، وإنقاذ الملوك والفرق ، ويستقبحون الظلم ، والكفر ، والعدوان ، وربما قصدوا هذا بضرب المثل فقالوا :

الملك العظيم المستولى على الأقاليم إذا رأى (١) ضعيفا مشرفا على الهلاك

(١) في الأصل : « راءا ،

يميل إلى انقاذه ، وان كان لا يعتقد أصل الدين، لينتظر ثواباً، ولا ينتظر أيضاً منه مجازاه وشكراً ، ولا يفارق ذلك غرضه ، بل ربما يتمب فيه .

قالوا :

وعلى الجملة : استحسان مكارٍ الأخلاق ، وإفاضة النعم مما لا ينكره عاقل الا عن عناد .

وهذه الشبهة تتركب من شرطى متصل وحملى .

والجواب أن نقول :

النزاع فى المقدمة الاستثنائية من الشرطى المتصل .

وهو قولهم :

لكن العقلاء وجميع من لا يقول : بالشرائع يعلمون الحسن والقبح . ففى ذلك أشد النزاع .

لأننا نقول لهم :

ان عنيتم بالحسن والقبح ، ما تميل إليه الطباع وتنفر منه النفوس من الآلام واللذات ، فذلك مما لا ننكره وليس كلامنا فيه وانما كلامنا فيما يحسن ، ويقبح بالإضافة الى الله تعالى . بأن يثيب على أحدهما ، ويعاقب على الآخر .

والبراهمة ، وكافة من لا يقول بالشرائع ، لا يعلمون ذلك ، لأن ذلك أمر غيب لا يعلمه إلا بخبر الصادق ، وهو الرسول عليه السلام .

فإن قيل :

قد صححوا المقدمة الاستثنائية بقياس حملى .

فالجواب أن نقول :

النزاع فى المقدمة الكبرى من القياس الحملى ، وهو قولهم :

كل من يستحسن شكر المنعم ، وإنقاذ الغرقى والهلكى ، ويستقيح الظلم والعدوان ، فقد علم الحسن والقبح شرعا .

لأننا قد بينا موضع اللبس في ذلك . وقلنا :
إن عونا بالحسن والقبح ما تميل إليه الطباع ، وتنفرد منه النفوس من الآلام ،
واللذات ، فذلك ما لا ننكره .

وليس كلامنا فيه ، وإنما كلامنا فيما يقبح ، ويحسن بالإضافة إلى الله تعالى .
وأما المثال الذى ضربوه
فالجواب عنه أن نقول :

إنما يرجع الانقاذ على الإهمال في حق الملك ، وهو غير قائل بالشريعة
لرفع الألم الذى يلحق الإنسان من رقة الجنسية .
وبيان ذلك ، أن الإنسان ، نفسه في تلك البلية ، ويقدر غيره معرضاً عن
انقاذه ، يستقيحه منه لمخالفة غرضه ، وقد بينا أن الحسن والقبح لفظ مشترك
بين معان :

أحدها : أنه يطلق بإزاء الموافقة ، والمخالفة . وليس فيه كلامنا وإنما كلامنا ،
فيما يحسن ، ويقبح بالإضافة إلى الله تعالى .
فإن قدره الخصم في البهيمية ، أو في شخص لارقة فيه ، فلا نسلم ، والحالة
هذه ، أن يميل إلى الانقاذ .

فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوأ به .
والله الموفق للصواب .

فإن قيل :

ماديلكم على أن العقل لا يدل على حسن شيء ، ولا على قبحه ، وإنما
يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجبات السمع ؟

فالجواب أن تقول :

سبب الغلط بين النظر في هذه المسألة ، اشتراك لفظ الحسن والقبح .
وسبيل كشف الغطاء على حقيقة هذه المسألة .
أن نقول :

فدبنا فيما تقدم موارد هذين اللفظين .
ولاحجر على من يجعل لفظ الحسن والقبح عبارة عن شيء منها .
ص ١١٩ وليس كلامنا في ذلك ، وإنما كلامنا فيما يحسن ويقبح بالإضافة إلى
الله تعالى .

فالحسن ما أمرنا بمدح فاعله .
والقبح ما أمرنا بدم فاعله .
فإذا تقرر أن الحسن ما أمرنا بمدح فاعله ، والقبح ما أمرنا بدم فاعله ،
وذلك غيب ؛

فمن البين أن ذلك غير معلوم بضرورة العقل ، ولا بدليله ، ومن أدهى (١) شيئاً
من ذلك فقد كابر (٢) ، ويقتضى ذلك بأن يعلم أن البارئ تعالى وتقدس لا يتنفع
بالطاعة ولا يتضرر بالمعصية .

فلم يبق إلا أن يعلم من جهة خبر الصادق ، وهو الرسول عليه السلام .
وذلك ما أردنا أن نبين

فإن قيل :

ثم تنكرون على من يدعى أن الحسن والقبح صفتان نفسيتان للحسن والقبح .
فالجواب في ذلك أن هذا الكلام لا يعقل بعد ايضاحنا المراد من إطلاق
لفظ الحسن والقبح المتكلم فيه .

(١) في الأصل : ادعا .

(٢) في الأصل : أقرب إلى أن تكون د باهت ، أو ربما د جاحد ،

وقولنا :

إنما كلامنا فيما يحسن ويقبح بالاضافة إلى الله تعالى بأن يثيب على أحدهما ويعاقب على الآخر .

وقولنا :

إن الحسن ما أمرنا بمدح فاعله ، والقبح ما أمرنا بدم فاعله .
فقول القائل بعد ذلك :

أن الحسن « صفة نفسية » إن أراد أن أمر الباري تعالى وتقديس بمدح فاعله ، صفة نفسية للحسن .

وأمر الباري تعالى بدم فاعله صفة نفسية للقبح .
فذلك كلام لا يعقل .

فإن قيل :

ليس مراد الخصم ما ذكرتموه ، فإن ذلك لا يعقل ، وإنما مراده أن الحسن يكون صفة نفسية ، تلك الصفة تقتضى له أن يؤمر بمدح فاعله ،
والقبح كذلك .

فالجواب أن نقول :

هذا باطل من أوجه :

منها أن القتل ظلماً مماثل القتل حداً .

ومن أنكر تساوى الفعلين ، وتمائل القتلين ، فقد جحد الضرورة ،
راغم البديهة .

فلو كان الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية ، لزم لاحتمال أن يكونا
حسنين أو قبيحين .

(١ -) ورد أعلى كلتي « صفة نفسية » لفظاً : « وصف نفسى » بنفس خط
ومداد الناسخ ، وقد فضلنا ما ورد أصلاً .

ولما حكمنا بحسن أحدهما وقبح الآخر، تبين لامحالة، أن الحسن والقبح
ليسا من الأوصاف النفسية .

وذلك ما أردنا بيانه .

وبما يدل على أن الحسن، والقبح، ليسا من الأوصاف الذاتية، أن
الكذب عندهم قبيح بعينه وذاته .

وذلك باطل، لأنه إذا كان فيه عصمة دم تبى باخفاء مكانه عن ظالم بقصد قتله؛
فإن الكذب في الصورة التي عرضناها يتصف بالحسن لامحالة، بل نزيد على
ذلك ونقول :

لأنه واجب يعصى بتركه .

وبما يدل على أن الحسن والقبح ليسا من الأوصاف الذاتية أيضا، أن الذي
يصدر من عاقل، لو صدر من صبي غير مكلف، فإنه لا يتصف بكونه
قييحا مع وجوده فخرج لك من ذلك بطلان كون الحسن والقبح من الأوصاف
الذاتية .

وذلك ما أردنا بيانه (١) وبالله التوفيق .

(١) في الأصل : بنا ،

فصل

يشتمل على الرد على من يقول: إن العقل يدل على وجوب واجب .
وهذا ينقسم قسمين :

أحدهما : الكلام في الرد على من يعتقد واجبا على العبد من جهة العقل .
فأما وجه الرد على من يعتقد وجوبا^(١) . على الباري سبحانه ؛ فهو
أن نقول :

هذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح .
وقد تقدم الكلام بما فيه غنيمة .

لكننا نخص هذه المسألة بقاطع وجيز وهو أن نقول :

إن أراد الخصم بالوجوب : نوجه أمر عليه ، وكان ذلك محالا بالاتفاق
في التحسين والتقبيح .

فإنه تعالى وتقدس : الأمر ، ولا يتعلق به أمر غيره اجماعا .

وإن أراد بالوجوب ، أنه يترقب ضرراً لو ترك ما وجب عليه كان محالا إجماعا
وإن أراد بالوجوب أنه يفعل على حسب تعلق الارادة والعلم ؛ فقد أصاب
في المعنى ، وأخطأ في اطلاق لفظ الوجوب في حق الباري تعالى وتقدس .
وذلك ما أردنا أن نبين .

(١) في الأصل : وجوبه ،

وأما المسألة الثانية . وهو الكلام فيما^(١) تقدم^(٢) واجباً على العبد ؛ فإنه يضاهي المسألة السابقة ، في التحسين والتقييح .

وكل ما ذكرنا من شبههم ، وإدعائهم الضرورة ، وقدحنا فيها ؛ فهو يعود في هذه المسألة ؛ فلا معنى للإطناب في ذلك .

لكن نخصص هذه المسألة بقاطع وجين مع تسليم القول بالتحسين والتقييح وهو أن نقول :

العقل لا يخلو :

إما أن يكون أوجب ذلك لفائدة أو لا لفائدة .

ومحال أن يوجب لا لفائدة . فإن ذلك عبث وسفه .

وإن كان لفائدة ، فلا يخلو^(٣) :

إما أن ترجع إلى المعبود .

وهو محال ، إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، والفوائد ، أو إلى العبد .

وذلك أيضا محال ، لأنه لا يخلو^(٣) :

إما أن يكون في الدنيا ، أو في الآخرة .

ولا فائدة له في الدنيا ، بل يتعب بالنظر والفسكر ، والمعرفة ، والشكر ، ويحرم

بالاشتغال بذلك عن الشهوات واللذات .

ولا فائدة له في الآخرة ، فإن الثواب تنفضل من الله تعالى وتقدس ، ويعرف

بوعده ، وخبره .

(١) في الأصل أقرب إلى أن تكون فيها ،

(٢) يلاحظ أنه يوجد في الأصل ، فوق د تقدم ، كذا ، دلالة على

شك الناسخ .

(٣) في الأصل د يخلوا ،

فإذا لم يخبر عنه، فن إن يعلم أنه ثياب عليه .
والخبر عن ذلك إنما يتلنى من جهة الصادق ^(١) وهو الرسول عليه السلام .
فإن قيل :

حصر مدارك الوجوب فى الشرع يفضى الى احكام الرسل عليهم
الصلاة والسلام .

فإنهم اذا اظهروا المعجزة قال لهم المدعون :
لا يجب علينا النظر فى معجزتكم ، الا استقرار الشرع ولا يستقر الا بنظرنا
فى معجزتكم ، فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نقدر على ذلك ، اذ لم
يرد شرع فيؤدى الى الدور .

فالجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحمل .

ص ١٣١ والزاع فى المقدمة الكبرى من الحمل الذى سبق لبيان لزوم / التالى للمقدم
وهو قوله :

كل شرع إنما يستقر بعد نظر الناظر ، فان ذلك غير مسلم ؛ فانا لا نشترط
للو جوب ، العلم بالوجوب ، وانما نشترط التمكن من العلم والتمكن حاصل
بالعقل وظهور المعجزة .

ثم ما الزمونا من الدور فى قولنا أن الذكر لا يجب الا بالشرع ، ويلزمهم فى قولهم :

ان النظر يجب بالعقل .

وبيان ذلك أن نقول :

(١) يوجد على لفظ « الصدق » : د كذا ، دلالة على تشكك الناسخ والاصح
هو أئتنه .

وجوب النظر عندكم معاشر المعتزلة ليس بما يعلم بالضرورة ، وإنما هو
من قبيل ما يعلم بالنظر .
فيتوقف النظر على العلم بوجوب النظر ، لتوقف الوجوب عليه ، ويتوقف
العلم على النظر ، فلا ننظر حتى نعلم ولا نعلم حتى ننظر .
فهذا الدور لازم لهم ، ولا جواب عنه . وقد تقدم الانفصال على
ما ألزمونا من الدور وذلك ما أردنا أن نبين والله الموفق للصواب .

فصل فى الصلاح والأصلح

أعلموا وفقكم الله أن المعتزلة اختلفت مذاهبهم فى القول بالصلاح والأصلح .

فالذى ذهب إليه البغداديون ، أنه يجب على الله تعالى عن قولهم ، فعل الأصلح للعباد فى دينهم ودنياهم .

ولا يجوز فى حكمته تبقية وجه يمكن فى الصلاح العاجل والآجل .
فحكموا بأن الواجب فى الحكمة خلق العالم ، وخلق ما يكون قابلاً للتكليف .

ثم استصلاح حاله بأقصى^(١) ما يقدر من العقل والإقدار على النظر ، وإظهار الآيات ، وإزاحة العلل ، وكل ما ينال العبد عندهم فى الحال ، والمآل من إياساء والضراء والفقر والغناء^(٢) ، والمرض والصحة ، والحياة والموت ، والثواب والعقاب . فهو صلاح له .

وقالوا على طرد ذلك :

صلاح أهل النار فى النار : صلاح لهم ، وأصلح ، لأنهم لو أخرجوا منها ، لعادوا لما نهوا عنه ، وصاروا إلى شر من الأول .
وكذلك الأصلح عندهم للفسقة فى دار الدنيا ، أن يلعنهم الله ، ويحبط تلاعبهم^(٣) ، ويحبط ثوابهم إذا اخترعوا قبل التوبة .

(١) فى الأصل : د أقصا .

(٢) فى الأصل الفناء

(٣) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون د بلاغتهم .

وأما البصريون: فقد انكروا معظم ذلك، مع موافقتهم لإخوانهم في الضلال على إثمات واجبات على، الله تعالى عن قولهم .
فما اتفقوا عليه أن الرب تعالى إذا خلق عبداً وأهملاً^(١) عقله، فلا يتركه هملاً^(٢)، بل يجب عليه، أن يقدره ويمكنه من نيل المرشد .

وإذا كلف عبداً وجد في حكمته أن يلطف به، ويفعل أقصى ممكن في معلومه، بما يؤمن ويطيع المكلف عنده .

وقد نقل بعض الناس عن البصريين، أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين، وهذا يوهم أنه يجب على الله تعالى عند البصريين الابتداء ص ١٢٢ / بإكمال العقل لأجل التكليف .

وليس ذلك مذهبا لهم .

والذي ينتحله البصريون: أن الله تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء، ولكنه إذا كلف عبداً؛ فيجب بعد تكليفه تمكينه، وإقداره، واللفظ به، فهذا نهاية ما حكى من مذاهبهم .

وأعلم وفقك الله أن قولهم في الصلاح والأصلح، واللفظ، والثواب، والعقاب، مرتب على القول بالتحسين والتقبيح .
وقد تقدم الكلام فيه، بما فيه غنية .
وبينا استحالة الوجوب في حق البارئ تعالى وتقدس؛ فلا فائدة في الإطناب في ذلك .

وأعلم وفقك الله، أن ليس للمعتزلة فيما ذكروه مستند عقلي، ولا دليل قاطع سمعي إلا مجرد اعتبار الغائب بالشاهد.

(١) في الأصل « واعمل »

(٢) في الأصل : غير واضح وقد رجحنا ما أثبتناه .

ونحن بعون الله نبين الانفصال من ذلك ، ونوضح الفرق بين الشاهد والغائب ، ونورد الإمامات ، لاحيلة للخصوم في دفعها .
قالت المعتزلة :

الدليل على صحة مذهبنا في الصلاح والأصلح ، أن الباري تعالى وتقدس حكيم بالاتفاق .
والحكيم لا يكلف نفسا إلا وسعها .

ويسنجل في حقه تبارك وتعالى تكليف ما لا يطاق ولا يتحقق الوسع إلا بكمال العقل ، والإقدار على فعل .
ولا يتم الغرض من الفعل إلا بثبوت الجزاء [ولتجزى كل نفس بما كسبت] فأصل الخلق والتكليف والجزاء صلاح .

والدواعي ، والصوارف ، والبواعث ، والزواجر في الشرع ، بعضها خفي وبعضها^(١) ظاهر ، وأوامر^(١) الله تعالى ، ليس تخلوا^(٢) من صلاح وأصلح ، ولطف .

فالصلاح ضد الفساد ، وكل ما^(٣) يجرى غير الفساد صلاح ، والأصلح عندهم هو : إذا كان صلاحا وخيرا ، فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق ، فهو الأصلح .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة تتركب من شرطى وحمل .

والنزاع في المقدمة الكبرى من الحملى وهو قوله :

(١ - ١) أضفنا ما بين الرقين إجتهداً ، لأن الأصل به بياض .

(٢) في الأصل : تخلوا .

(٣) في الأصل : كلما .

وكل حكيم لا يكلف نفسه إلا وسعها .

فإن ذلك دعوى عريّة عن البرهان .

وخصوصهم من الأشعرية ينازعون في ذلك أشد النزاع ، ولا مستند لهم في الحقيقة إلا مجرد اعتبار الغائب بالشاهد ، وهم مطالبون بالجمع بينهما .

فإن اعتبار الغائب بالشاهد ، من غير جامع يؤدي إلى التجسيم ، وكل جهالة تأبأها العقول .

ثم نقول :

معاشر المعتزلة ، قد وجدنا أموراً تصبح في الشاهد والاتفاق ، ولا تقيح في حق الباري تعالى وتقدس . فإن من المعلوم أن من يملك بجاراً لا تنفذ (١) وأودية غزيرة لا تنقطع ، ولا حاجة به إليها ، وبمرآى (٢) من إنسان يلهث من العطش ، والجرعة ترويه ، فلا يحسن أن يحال بينه وبين ما يسد رمقه ويقبح ص ١٢٣ أن يصد عن / مشرع الماء . وإن لم يقبح ذلك ، فلا قبيح في العقل ، ولم يقبح ذلك في حق الباري تعالى وتقدس باتفاق .

وكذلك استمر دأب أرباب الآلالباب في تقييح تخليته العبيد والماء يقتل بعضهم لبعض ، ويفجر بعضهم ببعض ، فإذا تركهم سدى والحالة هذه ، كان ذلك مستقبحاً بالاتفاق ، ولم يقبح ذلك في حق الباري تعالى وتقدس ؛ فخرج لك من ذلك بطلان ما استدلوأ به ، واستبان لك الفرق بين الشاهد والغائب وبالله التوفيق

ونحن نورد الزامات للمعتزلة لا حيلة لهم في دفعها فنبها أن تقول :

إن النوافل من العزمات (١٧٥) صلاح ، فالتجب وجوب الفرائض .

(١) في الأصل : تنزف ،

(٢) في الأصل : يرى ،

فإن قالوا :

إنما قسم الرب تعالى الأحكام إلى الإيجاب ، والاستحباب ، لأنه علم أن ذلك صلاح .

ووقع في معلومه أنه لو قدر للقربات ^(١) بأسرها واجبات لكفر العباد ونفروا عن أعباء التكليف فقدر الله تعالى ما هو الأصلح .
والجواب أن نقول :

لا ينفعكم بعد تسليمكم كونه صالحا ما استروحتم إليه من اعتبار الوقوع في المعلوم ، وأنهم لا يعتبرون في وجوب الأصلح حكم العلم ، وكذلك قالوا :

من علم الرب تعالى أنه لو كلفه لطفى ، وبغى ، ولو اخترقه قبل كمال عقله لنجا ^(٢) وفاز ؛ فيجب على الله تعالى عندهم ، تعريضه وجه الشبهة مع علمه ، فإنه يعطب دون إدراكها ، فيلزمهم أن يقولوا بوجوب النوافل من غير اعتراف بما يقع في المعلوم .

ومن الإلزامات أن نقول قولكم بالصلاح والأصلح ورطكم في جحد الضرورات ؛ فإنه إذا كان يوم القيامة ، وصار الكفار إلى الخلود في النار ، فأى صلاح لهم في خلودهم ، وتقطع جلودهم .

فإن قالوا :

ذلك أصلح من الكون في الجنان .

سقطت — مكالتهم ، وتبينت مباحثهم .

(١) غير واضحة في الأصل .

(٢) في الأصل : نهى

وقولهم لأنهم لو ردوا لصاروا لما نهوا عنه، واستوجبوا مزيد عقابه على ما هم ملابسون له .

فتقريرهم على ما هم فيه أصلح من تعويضهم لما يربى عليه لا يعقبنهم : فإن الله تبارك وتعالى لو أماتهم وسلب عقولهم ، وقطع عقابهم ، كان ذلك أصلح لهم وكذلك لو رحمهم ، وغفر لهم ، وأخرجهم من النار ، إذا لا يتضرر بكفرهم وعصيانهم كان ذلك أصلح لهم .
ومن الالزامات أيضاً أن نقول :

معاشر المعتزلة ، هل تقولون إن انظار إبليس ، وإتهاله ، هل فيه صلاح الخلق أم فسادهم ؟

وكذلك إمامة النبي صلى الله عليه وسلم .
ص ١٢٤ فإن كان / تبعية إبليس لإبليساً ، صلاحاً مع إخلاله الخلق فإلا كان تبعية النبي صلى الله عليه وسلم صالحاً مع هدايته ، الخلق فكيف صار الأمر بالصد من ذلك ؟ وهذا لا يجرى على مذاهبكم الفاسدة ، وإنما جار على مذاهب أهل الحق .
ومن الالزامات أيضاً أن نقول :

إذا كان ما فعل البارئ تعالى من الصلاح حتماً عليه على أصولهم ، فينبغي أن يقضوا بأن الرب تعالى لا يستوجب على شيء من أعماله شكراً ولا حمداً . كما لا يستوجب بإيصال الثواب إلى مستحقه حمداً في الدار الآخرة إذ العقل على قياسهم يقتضى بأن من يؤدي واجباً ، لا يستحق عليه شكراً ، كالذي يرد وديعة ، أو يرد ديناً لازماً .

فان قالوا :

الثواب عوض ، وليس على العوض / عوض ليس كذلك الإبتداء بالنعمة .

فالجواب : أن تقول : -

إذا إستويا في الوجوب والتحتّم ، لم يؤثر إفتراقهما فيما ذكرتموه .
ثم شكر العبد ، وهو مقابل ثواب فبطل تعويلهم على ما ذكروه .
ومن الإلزامات أيضا أن نقول :

معاشر المعتزلة حسنت التكليف لتعريض المكلف للثواب الدائم .
فاذا علم الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو إخترم العبد قبل البلوغ وكال العقل
لكان ناجيا ، ولو أهمله ، أرض . طوله وأقدره ؛ وسهل له النظر ، ويسره
لعائد وجحد .

فكيف يستقيم أن يقال :

الأصلح تكليفه ، ولو إخترم لغاز ونجا ويعتضد ما ذكرناه بضرب
مثال فنقول : -
إذا علم الأب الشفيق ، أن ولده لو أمله بالأموال لطغى ، وآثر الفساد ،
ولو قتر عليه لصلح .

فلو قال الوالد ، وقد أمد ولده بالأموال : -
إنما قصدت أن أقيم أوده ، مع عليه بخلاف ذلك .
فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل .
ومن الإلزامات أيضا أن نقول : -

معاشر البصريين من المعتزلة : حكمتم بأن الرب سبحانه وتعالى ، قادر على
التفضل ، مثل الثواب فأى غرض في تعريض العباد للبلوى والمشاق (١) ؟

فان قالوا : -

الغرض فيه أن إستيفاء الحق أهنا والذ من قبول التفضل فالجواب
أن نقول :

(١) في الأصل غير واضحة وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

هذا كلام من لم يعرف الله تعالى حق معرفته . وكيف يستكشف العبد ،
وهو مخلوق مربوب من قبول فضل الله تعالى ؟
فلو خلق الخلق ، فأسكنهم الجنة كان ذلك حسنا أيضا ، لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون .

وقد أضربنا عن الكلام في خلق الأعمال ، والآلام ، واللذات والرد على
التناسخية ، لأن ما قدمناه يرشدك إلى وجه الصواب في هذه المسائل إن شاء
الله تعالى .

باب فى الهدى والضلال والحثم والطبع وشرح الصدر والتوفيق والخذلان

ص ١٢٥ / قالت المنزلة :

التوفيق من الله تعالى إظهار الآيات فى خلقه الدالة على وحدانيته وإيداع
العقل والسمع والبصر فى الإنسان .

ورسال الرسل :

قالوا :

فاذا فعل البارئ تعالى ذلك فقد وفق . قالوا :

وليس يحتاج فى كل فعل ، ومعرفة إلى توفيق مجدد بل التوفيق عام وهو
سابق على الفعل .

والخذلان لا يتصور مضافا إلى الله سبحانه وتعالى بمعنى الإضلال والإغواء .
إذ يتصل التكليف به ويكون العقاب ظلما .

وقالت الأشعرية

التوفيق والخذلان يذهبان إلى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة ؛
فالتوفيق من الله سبحانه خلق القدر الخاصة على الطاعة ، والخذلان خلق
القدرة على المعصية .

وهذا هو المختار عندنا ، لأن الآفات^(١) نسبتها إلى الموفق كنسبتها
إلى المخدول .

(١) غير واضحة بالأصل وقد رجحنا ما أمبناه .

والتوفيق ، والخذلان ، والختم ، والطبع ، وشرح الصدر ، والهدى ، والضلال
ينسب كل واحد منها^(١) إلى الله تعالى بشرط أن يكون أحق الإسمين به أحسن
المسميين والله الأسماء الحسنى ، فادعوه بها .
وقد أكثر المتكلمون في ذلك ، والكلام في الحقيقة راجع إلى إطلاق
لفظ ، ومنع إطلاقه ، فلا معنى للاطناب في ذلك .

(١) في الأصل : « منهم »

باب القول فى إثبات النبوات

وتحقيق المعجزات ، ووجوب عصمة الأنبياء ، عليهم الصلاة والسلام .
إعلم وفقك الله أن الفلاسفة لم يتكلموا فى هذه المسألة لا بالفنى ولا بالإثبات .
لكن الجارى على أصولهم ، وقواعد مذاهبهم إنكار النبوات .
وذلك لازم لهم من أوجه .

منها : أن البارئ تعالى عندهم ، لا يعلم الجزئيات على ما شرحناه قبل ،
من مذاهبهم .

والوجه الثانى : إنكارهم لانحراف المادات ، واعتقادهم أن ذلك
لإرباط عقلى .

وقد أثبت بعض المتأخرين من الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات ، ثلاثة
أمور لا غير : —

أحدهما فى القوة المتخيلة : فإنهم زعموا أنها إذا استوطنت وقويت ، ولم
تستغرقها الحواس والأشغال أطلعت على اللوح المحفوظ ، وانطبع فيها صور
الجزئيات السكائنة فى المستقبل ، وذلك فى اللحظة للأنبياء عليهم السلام ، فهذه خاصية
النبوة للقوة المتخيلة .

الثانى خاصية فى القوة العقلية النظرية ، وهذا راجع إلى قوة الحدس ، وهو
سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم .

فرب ذكى إذا خطر بباله الدليل تنبه للمدلول .

ص ١٢٦ وبالجملة / إذا خطر له الحد الوسط تنبه لنتيجته .

وإذا خطر في ذهنه حد النتيجة ، خطر بباله الحد الجامع بين طرفي النتيجة .
والناس في هذا منقسمون : —

فمنهم من يثبته بنفسه .

ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه .

ومنهم من لا يدرك مع التنبيه إلا بتعب كثير وإذا جاز أن ينتهي طرف
التقصان إلى من لا حد له أصلاً حتى لا ينتبه إلى شيء من المعقولات مع
التنبيه جاز أن ينتهي طرف القوى والزيادة إلى أن ينتبه ، لكل المعقولات أو
لأكثرها ، في أسرع الأوقات ، وأقربها قرب نفس مقدمة صافية يستمد حلساً في
جميع المعقولات ، في أسرع الأوقات .

فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج في المعقولات إلى تعلم ،
بل كأنه يتعلم من نفسه .

الثالث القوة النفسية العملية قد تنتهي إلى حد تتأق بها الطبيعيات وتتسخر لها ،
لأن الجسم والقوى الجسمية خلقت خادمة مسخرة للنفوس ، ويختلف ذلك
باختلاف صفاء النفس وقوتها ، فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد . تخدمها
القوة الطبيعية في غير بدنها ، لأن نفسه ليست ، منطبعة في بدنه ، إلا أن
له نزوع وشوق إلى تدبيره وخلق (٢) ذلك في جملة ،

فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه ، فتطلع نفسه
إلى هبوب ريح ونزول مطر أو هجوم صاعقة أو زلزل أرض تنخسف بقوم ،
وذلك (٢) كله يكون (٢) حصوله عل حدوث برودة ، أو سخونة ، أو

(١) في الأصل : الكلمة أقرب إلى أن تكون « خلو » .

(٢-٣) الأصل به بياض بمقدار كلمة أو كلمتين . وقد رجحنا أن يكون
على نحو ما أئتمناه .

حركة في الهواء ، فتحدث من نفسه تلك السخونة ، أو البرودة ، أو تقول
هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ، ويكون ذلك معجزة للنبي
صلى الله عليه وسلم .

قالوا :

ولكن إنما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول ، ولا يمتد إلى أن تنقلب
الحشبة حيواناً ، أو ينشق القمر الذي لا يقبل الانخراق على أصولهم .

فهذا منتهى كلام بعض (١٧٦) المتأخرين من الفلاسفة في المعجزات .
ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكره من خوارق العادات بما يكون للأنبياء
صلوات الله وسلامه عليهم .

ولما تنكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى ،
وغير ذلك من آيات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وصارت البراهمة (١٧٧) ، والصابئة (١٧٨) إلى القول باستحالة
النبوات عقلاً .

وصارت المعتزلة (١٧٩) ، وجماعة من الشيعة (١٨٠) إلى القول
ص ١٢٧ بموجب / وجود النبوات .

وصارت الأشعرية (١٨١) إلى القول بجواز وجودهما عقلاً . ووقعهما
في الوجود عياناً .

ونحن الآن نتبع بالنقض قول الفلاسفة :

ان هذا الإقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران يلزم
بالضرورة .

وليس في المقدور ، ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود

المسبب دون السبب .

فإن معتمدنا في اثبات النبوات على جواز ذلك فنقول ، وبالله التوفيق ؛
كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما يتضمن
اثبات الآخر .

ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : كمثل :
الرى والشرب ، والشيع ، والأكل والإحراق بالنار ، وما أشبه ذلك من
الشاهد في الطب والنجوم ، والصناعات والحرف .
وأن اقتراناً (١٨٢ ت) من تقدير الله سبحانه وتعالى ، خلقها على التساوق ،
لا لكونه ضرورياً في نفسه ، بل في المقدور خلق الشيع ، دون الأكل ، والرى
دون الشرب . وانكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالة ، والنظر في هذه
الأمور الخارجة عن الحصر بطول .

فليست منها مثلاً واحداً ، وهو الإحراق للقطن مثلاً ، مع ملاقات النار .
فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما أو لا إحراق .
ونجوز انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقات النار .
والفاعل لذلك هو الله سبحانه وتعالى .
والفلاسفة ينكرون جواز ذلك .
قالت الفلاسفة :

لا شك في أن هذه الموجودات يفعل بعضها في بعض وأنها ليست مكتفية
بنفسها في هذا الفعل . .
بل هي مفتقرة إلى فاعل من خارج ، فعله شرط في فعلها ، بل في وجودها
فضلاً عن فعلها .
وأما وجود هذا الفاعل أو الفاعلات ، فقد اختلفت الفلاسفة من وجهه ،
ولم يختلفوا من وجهه .

وذلك أنهم اتفقوا على أن الفاعل الأزل هو برىء من المادة .
 وأن هذا الفاعل، فعله شرط في وجود الموجودات ، وفي وجود أفعالها ،
 وأن هذا الفاعل يتناول فعله ، هذه الموجودات بواسطة مفعول له هو
 غير الموجودات .

فبعضهم فعله الفلك فقط ، وبعضهم جعل مع انملك موجوداً آخر يرتاعن
 الهبول ، وهو الذى يسمونه واهب الصور .

فهذا منتهى كلام الفلاسفة .
 ويعتمد معظمهم فى الحقيقة فى هذه المسألة مشاهدة حصول الإحراق ،
 عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به .
 وأنه لاعلة سواه .

فإن قيل :

من المعروف بنفسه أن الأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال
 الخاصة بموجود موجود .

ص ١٢٨ وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها ، فلو لم يكن
 لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه .

ولولم تكن له طبيعة تخصه لما (١) كان له اسم يخصه وكانت الأشياء كلها
 شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً ، لأن ذلك الواحد قد يسأل عنه هل له فعل
 واحد يخصه أو إنفعال يخصه أم ليس له ،

فإن كان له فعل واحد يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة .
 وإن لم يكن له فعل واحد يخصه فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة
 الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ولزم العدم .

وهذا الدليل يتركب من أقيسة شرطية .
 والنزاع فى لزوم التالى للمقدم من الشرطى المتصل .

(١) الاصل أقرب إلى أن يكون لا كان ،

الاول وهو قوله :

فإن لم يكن له فعل يخصه ، فليس له طبيعة تخصه .
فإن ذلك دعوى عرية عن البرهان .
فقد استبان سقوط ما استدل به هذا القائل .

فإن قيل :

هذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها . ولم يك للارادة منهج مخصوص متعين وليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ويران مشتعلة ، وجبال راسخة ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى لم يخلق الرؤية له .

ومن وضع كتابا في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه غلاما عاقلا متصرفا ، أو انقلب حيوانا ولوترك فرسا في بيته ، فليجوز انقلابه أسداً ، أو ترك تراباً فليجوز انقلابه مسكاً .

ويلومه انقلاب الجبال ذهباً لبربراً ، وانقلاب البحار والادوية دما عيسكا .
وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول :
لا أدري ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء .

وليس من ضرورة الإنسان ، والفرس أن يخلق من النطفة .

ولا من ضرورة الشجر أن يخلق من البذر
فاذا نظرنا إلى الانسان لم نره إلا الآن .

وإن قيل لنا ، هل هذا مولود .

فينبغي أن نتردد ونقول :

محتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق . وانقلب إنساناً ، وهو ذاك
الانسان .

فإن الله تعالى قادر على كل شيء . ممكن ، وهذا ممكن ؛ فلا بد من التردد فيه .

ويجوز ذلك متجاهلاً .

فبهذا منتهى كلام الفلاسفة .

والجواب أن نقول :

إن ثبت أن الممكن كونه ، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه ، لومت
المحالات كلها لكننا نقول :

العلم بعدم كونه ، ثابت لنا ؛ فلا يلزم شيء من هذه المحالات .

ونحن لانشك في هذه الصورة التي أوردتموها ، فإن الله خلق لنا علماً ، بأن
هذه الممكنات لم تعد لها ، ولم تدع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة
١٢٩ يجوز أن تقع / وألا تقع .

واستمرار العادة بها مرة أخرى ، يرسخ في أذهاننا جزئياتها على وفق العادة
الماضية رسوخاً لا ينفك عنه .

فإن أجرى الله العادة بإيقاعها في زمن خرق العادة ، استل من قلوبنا العلم
الضروري ، الذي يوجب^(١) وقوعها ، فلا مانع إذ أن يكون الشيء ممكناً في
مقدور الله تعالى .

ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ،
ويخلق لنا العلم بأنه لا يفعله في ذلك الوقت .
وليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض .
فإن قال قائل من الفلاسفة :

نحن نبرهن على استحالة ثبوت العلم ، بعدم الوقوع .
والدليل على ذلك أن نقول :
العلم المخلوق فينا ، إنما هو شيء تابع لطبيعة الموجود .

(١) في الأصل: يباين بمقدار كلمتين وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا.

فان الصادق هو أن يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود.
فان كان لنا في هذه الممكنات علم في الممكنات الموجودات حال هي التي
يتعلق بها علمنا :

وذلك إما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الأمرين .
وهي التي يعبرون عنها ، أعنى المتكلمين ، بالعادة .
إذا استحال وجود هذه الحال المسماة : عادة في الفاعل الأول فلم يبق إلا
أن يكون في الموجودات .

وهذه هي التي يعبر عنها الفلاسفة بالطبيعة .
وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وإن كان علة لها ، فهي أيضاً ملازمة لعلة
ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه .

فالعلم بقدم زيد مثلاً : أن وقع للنبي من قبل لإعلام الله له .
فالسبب في وقوعه ، على وفق العلم ، ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة
الموجودات تابعة للعلم الأزلي .

فان العلم بما هو علم ، لا يتعلق بما ليس له طبيعته مختصة (١) .
وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة ، التي تقتضي له الوجود
أو عدمه .

فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ، أو من
قبل الأسباب الفاعلة لها لكان يلزم ،

إما ألا توجد ، ولا تعدم ، أو توجد وتعدم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد أن يترجح أحد المتقابلين في الوجود .

(١) في الأصل : أقرب إلى أن يكون « محصلة » .

والعلم بوجود تلك الطبيعة ، هو الذى يوجب أحد المتقابلين على التحصيل .
والعلم المتعلق بما هو :

إما علم متقدم عليها ، وهو العلم الذى هو معلولة منه ، وهو العلم القديم .
أو العلم التابع لها ، وهو العلم الحادث .

وهذه الطبيعة قد تكون واجبة .
وقد يكون حدوثها على الأكثر .
فهذا ينتهى كلام الفلاسفة .

والجواب أن نقول :

هذه الشبهة التى ابرزها ^(١) الفلاسفة تتركب من أقيسة حملية ، وشرطية
متصلة ، ومنفصلة .

ص ١٣٠ والنزاع فى الحقيقة فى أخذ أقسام الشرطى المنفصل وهو قولهم :
لما من قبل انفسها ، أو من قبل الماعل ، أو من قبل الامرين .
فنقول :

من قبل الفاعل وتلك الحال راجعة فى الحقيقة إلى عليه تعالى وإرادته ؛ فإن
الإرادة الأزلية تعلقت بوجود هذه الموجودات ، فى أكثر الأوقات ، على
الاستمرار والتوالى ^(٢) وهو المعنى بقول المتكلمين .

أجرى الله تعالى العادة بأن التمر لا يكون إلا من نخيل ، واللبن لا يكون
إلا من ضرع ^(٣) إلى غير ذلك من مجازاة العادات المستمرة .

(١) فى الأصل : د ابرزت ،

(٢) فى الأصل أقرب إلى أن تكون : د التواطؤ ، ولسكتنا رجحنا ما أمتهناه

(٣) غير واضح فى الأصل وقد رجحنا ما أمتهناه .

فقد بان لك وجه الاعتراض على دليلهم وسقوط ما استدلوا به .

فان قيل : —

نحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى ،
وأنتم تساعدون على أن كل محال فليس بمقدور لله تعالى ،
ومن الأشياء ما تعرف استحالتها ، ومنها ما يعرف إمكانها ،
ومنها يتوقف (١) [فيها (١)] العقل ، فلا يقضى فيه باستحالة : ولا إمكان ،
فالآن ، ما حد المحال عندهم ؟

فان رجع إلى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد ؛ فيلزمكم على سياق
مذهبكم أن كل شيئين ليس هذا ذاك ؛ ولا ذاك هذا ، ولا يستدعي وجود أحدهما
وجود الآخر ، تجويز أحدهما دون الثاني .
فيلزم من ذلك تجويز ثبوت الإرادة من غير علم بالمواد ، وخلق علم من
غير حياة .

وينبغي على سياق مذهبكم أن يقدر على قلب الأجناس ؛ فيقلب الجوهر
عرضاً ، والعلم قدرة ، والسواد بياضاً .

والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً .

فالجواب أن نقول :

المحال غير مقدور عليه ، والمحال لإثبات الشيء مع نفيه مثال ذلك :
الجمع بين السواد والبياض ، فانا نجحكم عليه بالاستحالة ؛ لانا نفهم من إثبات
صورة السواد في المحل نفى ، هيئة البياض ووجود السواد .
فاذا صار نفى البياض مفهوماً من إثبات السواد كان لإثبات البياض مع
نفيه محلاً .

(١) في الأصل : « يتفق » .

(٢) إضافة من عندنا ليستقيم المعنى

ولأننا لا يجوز كون شخص في مكانين ، لأننا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت .

فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت ، والمفهوم منه نفيه عن غير البيت .

والجاء يستحيل أن يخلق فيه العلم ، لأننا نفهم أنه (١) بما لا يدرك .
فإن خلق فيه إدراك فتسميته جهاداً بالمعنى الذى فهمناه محال . فهذا وجه استحالة .

وأما قلب السواد قدرة فتستحيل بضرورة العقل لأن السواد ، إذا انقلب قدرة على ما ألزم الخصم فالسواد باق أم لا ؟ .

فإن كان معدوماً ، فلم ينقلب .
وإن كان موجوداً ، فالشيء الواحد سواد قدرة ، وذلك مستحيل على الضرورة .

وقول القائل :

انقلب الهواء ماء ، والماء هواء .
لأننا معناه أن تلك المادة المشتركة خلعت صورة ، وقبلت صورة أخرى ،
ص ١٣١ فيرجع الحاصل عند من يرى ذلك / من الفلاسفة إلى أن صورة عدمت ،
وصورة وجدت ، وثم مادة مشتركة تتعاقب عليها الصور .

نخرج لك من ذلك أن ما ألزمت الخصم غير لازم ، وليس يتساوى (٢) بين
الفلاسفة في جميع ما ذكرناه خلاف .

(١) فى الأصل د ما ،

(٢) فى الأصل يتساو

وإنما الخلاف بيننا وبينهم في الشيء الذي شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة من الصور إلا بوسائط كثيرة .

هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط .

مثال ذلك أن الأسطوانات يتركب منها نبات ثم يفتنى منه الحيوان ، فيكون عنه دم ومنى ، ثم يكون من المنى والدم حيوان كما قال الله تبارك وتعالى .

لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، [١٢ : ٢٣] إلى قوله :

« فبارك الله أحسن الخالقين » [من آية ١٤ : ٢٣] .

فالتكلمون ، وأهل الحق يقولون :

إن صورة الانسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد .

ويكون ذلك معجزة للنبي ، كما قال الله تعالى :

« إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له كن فيكون » [٥٦ : ٣]

والفلاسفة يمنعون ما جوزه المتكلمون

وقد بينا فيما تقدم جواز ذلك . والله المستعان .

فان قيل :

إن الموجودات تنقسم الى مناسبات والى مقابلات (٩)

فلو جاز أن تفترق المناسبات لجاز أن تجتمع المقابلات .

وهذا الدليل من القياس الشرطي المتصل .

والنزاع في الحقيقة في لزوم التالي للمقدم ، وهو قوله :

(١) في الأصل : « متقلبات » ولقد صححناها طبقا لما يدل عليه سياق الكلام

ان جاز أن تفترق المتناسبات، جاز أن تجتمع المتقابلات .
 وربما دلوا أيضا على استحالة خلق الانسان دون هذه الوسائط .
فان قالوا :
 لو كان ممكناً لكانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ،
 ولكان خالقه بهذه الصفة : هو « أحسن الخالقين » [من آية ١٤ : ٢٣]
 وهذه الشبهة تتركب من شرطى وحمل .
 والزاع في الحقيقة في لزوم التالي للمقدم ، وهو قولهم :
 لو كان هذا ممكناً لكانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط .
 بل نقول :

كل ما صدر عن الله تعالى ؛ فهو حكمة (١) .

ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، [٢٣ : ٢١] .
 فقد استبان لك بطلان ما استدلوا به على استحالة خوارق العوائد .
 فاذا ثبت ، بما قلناه، جواز انخراق العوائد، وعليه معتمدنا في ثبات النبوات،
 فنشرع الآن في سياق شبه المذكرين للنبوات، والتقصي عنها ، مستعيد بالله تعالى

(١) في الأصل : دكة .

فصل

فما استدلووا به أن قالوا :

بما يعرف صدق المدعى ، وقد شاركناه في النوعية والصورة أنففس : دعواه ، وقد علم أن الخبر يحتمل الصدق والكذب ، أم بدليل آخر يقترب به ؟ فإن كان بدليل أخذ يقرن به ، فلا يخلو إما أن يكون مقدوراً له ، وإما ص ١٣٢ أن يكون مقدوراً لله تعالى ؛ فإن كان مقدوراً له ، فهو أيضاً مقدوراً لنا ، وإن لم يكن مقدوراً له ، بل هو بقدرة الله تعالى ، فلا يخلو : إما أن يكون فعلاً معتاداً ، وإما أن يكون فعلاً خارقاً للعادة .

فإن كان فعلاً معتاداً فلا يختص ذلك بهذا المدعى ، فلا يكون دليلاً .
وإن كان فعلاً خارقاً للعادة ، فمن أي وجه يدل على صدقه ؟
والفعل من حيث هو فعل يدل على قدرة للفاعل .

ومن هذا الوجه لم يدل على صدق المدعى ، ولا يدل على الاختصاص
بشخص معين .

فإن قلتم من وجه اقترانه بنفس دعواه ، والاقتران له أسباب كثيرة محتملة ،
واقترانه بدعواه كاقترانه بحدوث حادث من قول أو عمل . ولجري العادة
أحوال مختلفة .

وإذا احتملت الوجوه عقلاً ، لم تتعين جهة الدلالة . قلنجسم باب الدليل
من كل وجه .

أما نفس الاقتران ، فربما لا يتفق في بعض الأحوال إذ الفعل فعل الله

سبحانه وتعالى بمشيئته ، فكيف يوجب (١) المدعى على الله سبحانه فملا ينعمه في تلك الحالة ؟

وليس يدعى النبي (٢) عليه السلام على أصلكم هذه الدعوى التي قدرتموها .
فانه يحيل خلق الايات على مشيئة الله ، كما أخبر كتابكم .
« قل إنما الآيات عند الله ، وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون » [من آية
٥٩ : ٦] وكمن نبي سئل اظهار الايات ، فلم تظهر في الحال على يده .
فلئن كان ظهور الآيات في بعض الاوقات دليلا على صدقه ، فعدم ظهورها
في بعض الاوقات ، يجب أن يكون دليلا على كذبه (٣) .
وليس الامر كذلك على أصلكم .

ثم أردفوا ذلك بأن قالوا :

جميع ما تذكرونه من معجزات الانبياء عليهم السلام : من قلب العصاحيه . (١٨٤ ت)
والحياء الموق (١٨٥ ت) وفلق البحر (١٩٦ ت) ، وخروج الناقة (١٨٧ ت)
من الصخرة وتسييح الحصى (١٨٨ ت) ، وإنشقاق القمر (١٨٩ ت)
فان جنس ذلك مستحيل الوجود .

فنحن نمنع أولا حصولها .

فما دليلكم على وقوع ذلك ؟

ثم لو سلم لكم الوقوع جدلا ، بم تنكرون على من يرد ذلك إلى خواص
الاشياء ، وعلم الطاسمات (١٩٠ ت) واستنخار (١٩١) الروحانيات ، واستخدام

(١) أثبتنا التصحيح الوارد بالهامش بيد الناسخ نفسه .

(٢) في الاصل : النبي . .

(٣) كانت في أصل المتن ، صدقه ، وعليها لفظ كذا ، دلالة على الشك وصححت
بالهامش « كذبه » وقد أثبتنا هذا التصحيح .

الكواكب العلوية ، فما أنكرتم أن يكون ، ما أتى به هذا المدعى من جنس ذلك ؟

فهذا انتهى كلام المنكرين للنبوات .
وأعلم وفقك الله أن كلامهم يشتمل على شبهتين على إبطال النبوات، وانفصال عما يستدل به خصومهم على إثبات النبوات من ظهور المعجزات .
ونحن الآن نبين الانفصال عن جميع ما أوردوه مستعينين بالله تعالى .
فنقول :

الشبهة الأولى للمنكرين للنبوات تتركب من أقيسة حملية وشرطية .
والتزاع في الحقيقة في أحد أقسام الشرطى المنفصل .
وهو قولهم :

وإن كان فعلاً خارقاً للعادة ، فمن أى وجه يدل ، والفعل من حيث هو فعل ص ١٣٣ يدل على قدرة / الفاعل .

ومن هذا الوجه يدل على صدق المدعى ، فنقول للمنكرين للنبوات :
نحن نسلم أن الفعل لا يدل على صدق المدعى من حيث هو فعل ، وإنما يدل على الصدق من حيث اقترانه بالدعوى ، والتحدى ، وعدم المعارضة .
وقولكم : فإن اقترانه بنفسه دعواه كاقترانه بحدوث حادث من قول وعمل ، كلام باطل ، لأننا إذا أثبتنا اقترانه (١) بالدعوى والتحدى وعدم المعارضة ثبت لاحالة صدقه .

اذ لو كان كاذباً للزم من ذلك تصديق الكاذب .
وتصديق الكاذب محال .

وسنزيد ذلك ايضاحاً عند كلامنا في وجه دلالة المعجزة على صدق النبي .

(١) في الأصل : اقترانه

وقولهم ، أما نفس الاقتران ، فربما لا يتفق في بعض الاحوال .
 فنقول لهم :
 نحن نسلم لكم أنه اذا لم يتفق الاقتران بالتحدى فلا يدل الفعل على
 الصدق .

وقولكم:

فكيف يوجب المدعى على الله سبحانه فعلا يفعله في تلك الحالة .

فنقول :

نحن نسلم أنه لا يجب على الله سبحانه وتعالى فعل يفعله ، وإنما يقع الفعل
 بشيئته ، وقدرته ، واختياره . واذا أراد الله تعالى إرسال أحد ، فقد أراد أن
 يفعل له فعلا عارفا ، للعادة ، بدل على صدقه لقيام البرهان ، على استحالة
 تكليف ما لا يطاق .

فهذا وجه الانفصال عن الشبهة الأولى للشكرين للنبوات .

وجه الانفصال عن الشبهة الثانية أن نقول :

- الشبهة الثانية تتركب من قياس شرطى متصل .
- والتزاع في الحقيقة في لزوم التالى للمقدم .

وهو قولهم :

ان كان ظهور الايات في بعض الاوقات دليلا على صدقه ، فعدم ظهورها في
 بعض الاوقات يجب أن يكون دليلا على كذبه .
 لكننا نسلم لهم أن عدم ظهور المعجزة على الاطلاق ، مع دعوى النبوة دليل على
 الكذب ، لاستحالة تكليف ما لا يطاق .

ولانسلم أن عدم ظهورها في بعض الاوقات يجب أن يكون دليلا
 على الكذب .

فهذا وجه الانفصال عن الشبهة الثانية .

وأما الجواب عن انفصالهم عن دليل خصومهم على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام فهو أن نقول :

قولهم : ومبتدأ^(١) جميع ما يذكرونه من معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من قلب العصا حية ، وإحياء الموتى ، وخلق البحر الى غير ذلك . فانا نمنع أولا وجود هذه الأشياء .

ثم لو سلم لكم جدلا وقوعها ، فانا نرد ذلك الى خواص الأشياء وعلم السحر والطلسمات كدليل^(٢) على جحد الضرورة .

فان وقوع جنس خوارق العادات على أيدي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد نقل نقلا متواترا ، حصل لنا به علم ضروري لاسبيل الى جحد .

وكذلك سبيل الجواب عن ردهم ذلك الى خواص الأشياء ، وعلم السحر ص ١٣٤ والطلسمات / فانا نعلم على الضرورة أنه ليس في القوى البشرية والفكر الحسية

إحياء العظام وهي رميم ، وقلب العصا حية وخلق البحر الى غير ذلك من معجزات الأنبياء عليهم السلام .

ثم جميع ما ذكره من علم السحر والطلسمات ليس يخلو قط من مباشرة فعل ، وجمع شيء الى شيء ، واختيار وقت واستعانة بحالة^(٣)

ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام خالية عن جميع ذلك . فان كل انسان يعلم على الضرورة أن عظاما رميما تجتمع ، وتحيى شخصا حيا من

(١) أضيف في الأصل « ومبتدأ » فوق كلمة « قولهم » وقرب آخرها بما يرجح أن تكون بعده « قولهم » على نحو ما أثبتناه .

(٢) في الأصل أقرب إلى أن تكون « تحويم »

(٣) الكلمة في رسمها الأصلي أقرب إلى أن تكون عالة

غير معالجة من جهة المتحدى لا يكون ذلك الا فعلا وصنعاً من الله سبحانه وتعالى،
يظهر منه قصده إلى تصديق الرسل وكال اختصاص الفعل بوقت ، وقدر
وشكل دل على ارادة مخصصة بذلك الوقت والشكل

ولا يجوز تقدير وقوع ذلك اتفاقاً، كذلك إذا اختص الفعل بوقت تحدى
المتحدى دل على أنه أراد تخصيصه بالصدق .

وكالم يختلف وجه الدليل العقلي على ثبوت الارادة بثبوت التخصيص، لم
يختلف وجه الدليل على وجه تعلق الارادة بتخصيص صدق المتحدى .

فهذا وجه الانفصال عن جميع ما أورده المنكرون للنبوات
والله الموفق للصواب .

وبما استدل به منكرون النبوات أن قالوا :

لو قدرنا ورود نبى، فلا يخلوا^(١) ما جاء به، إما أن يكون مستدركاً بقضية
العقل، أو لا يكون مستدركاً لها .

فإن كان ما جاء به بما يوصل العقل إليه ، فلا فائدة في انبعاثه، وما يخلو^(٢)
عن غرض صحيح عبث وسفه . وإن كان الذى جاء به بما لا تدل عليه العقول ولا
يلتقي بالقبول ، وإنما القبول مدلول العقل .

وهذا الدليل يتركب من شرطى وحمل .

والجواب أن نقول :

النزاع في المقدمة الكبرى من القياس الحلى، التى سيقى بتصحیح أحد أقسام الشرطى
وهو قوله :

وكل ما يوصل اليه العقل فوصول الرسول عليه السلام به عبث وسفه ،
لا فائدة فيه .

(١) فى الأصل : يخلوا

(٢) نفس الملاحظة السابقة .

لأن ذلك دعوى عريّة عن الدليل ، وكذلك النزاع أيضا في المقدمة الكبرى من
القياس الحملى التى سيقّت لتصحيح القسم الثانى من الشرطى وهو قوله :
وكل ما لا تدل عليه العقول فلا يتلقى بالقبول ؛ فان ذلك دعوى عريّة عن البرهان
وانما الذى لا يتلقى بالقبول هو الذى دلت العقول على استحالة .
وهذا القسم يستحيل أن ينبعث ^(١) به نبى
فهذا وجه الانفصال من حيث الشبهة .

(١) ما فى الاصل أقرب الى أن يكون « يتعبث وقد رجحنا ما أمّقتناه .

فصل في شرائط المعجزة وفي الوجه الذي تدل منه المعجزة على صدق النبي

أعلموا وفقكم الله أن تسمية الآية معجزة تجوز وتوسع ، وهي عبارة سائغة على التوسع والاستعارة ، لأن الرب تعالى هو معجز الخلائق .
ص ١٣٥ ولكنها سميت معجزة / لكونها سبباً في ظهور امتناع المعارضة على الخلائق .
ثم أعلموا بعد ذلك أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها :
منها أن تكون فعلاً له تعالى :
ولا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة ، قديمة ، إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحددين دون بعض ، وإنما المعجزة فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله للمدعى النبوة : « صدقت » ، على ما سنوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسل .

فإن قيل : —

لو ادعى نبي النبوة (١) وقال : —

آتني أن يتمتع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها (٢) ، فذلك من الآيات الباهرة ، وليست هي فعلاً ، بل هي انتفاء فعل .
وقد قال أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري (١٩٢ ت) : —

(١) في الأصل : « نبي النبوة » .

المعجزة فعل الله تقصد بها التصديق أو قائم مقام الفعل ، يتجه فيه قصد التصديق وتحرير بذلك ما ذكرناه .

وجه الانفصال عما ذكره الخصم أن تقول : —
العود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز .

فرجع المعجز إلى فعل .

فإن قيل : —

العود معتاد والمعجز خارق للعادة

قلنا : —

العود مع محاولة القيام في أقوام لا يعدون كثرة ، خارق للعادة .
فخرج لك من ذلك تبيين الانفصال عما أعترض به الخصم على هذه الشريطة .
ومن شرائط المعجزة أيضا أن تكون خارقة للعادة ، إذ لو كانت معتادة ،
لاستوى فيها الصادق والكاذب . والمحق في دعواه ، والمفتري بدعواه .

ومن شرائطها أن يتحدى بها النبي ، فلو ظهرت آية من شخص ، وهو ساكت
فلا تكون الآية معجزة ، لأن المعجزة إنما تدل من حيث تنزل منزلة
التصديق بالقول على ما سئوضحه ، ولا يتأتى ذلك دون التحدى .
ثم يكفي في التحدى أن يقول .

آية صدقي أن يقلب الله هذه العصا حية ، وليس من شرط التحدى أن
يقول : —

هذه آيتي ، ولا يأتى أحد بمثلا .

فإن الغرض بالتحدى ربط الدعوى بالمعجزة .
وذلك يحصل دون أن يقول : ولا يأتى أحد بمثلا .

ومن شرائط المعجزة أيضا ، ألا تتقدم المعجزة على الدعوى .
فلو ظهرت آية أولا وأنقضت ، فقال قائل : —
أنا نبي والذي مضى كان معجزتي .
فلا يكثر بقوله (١) .

فان قيل : —

قد استوعبتم شرائط المعجزة ، فما وجه دلالتها على صدق النبي .
قلنا : —

قد أكثر المتكلمون في ذلك ، ونحن نذكر الأ شبه من مذاهم .
ونبين الاعتراض عليهم ، ثم نبين المختار عندنا ، مستعينين بالله تعالى : —
فما ذكره بعض المتكلمين أن قال : —

الآية الخارقة للعادة ، إذا ظهرت على يد المتحدى بها ، دلت لا محالة على
ص ١٣٦ أنه مستجاب في دعواه ، وأن له عند الله تعالى / حالة صدق .
ومن كان عند الله تعالى بهذه المنزلة يستحيل أن يكون في دعواه كاذبا على
الله سبحانه وتعالى .

وهذا هو حقيقة النبوة : وذلك أن استجابته في أمر لم تصدر الخلق على
ذلك دليل على صدق الواعى ولو قدر الواعى كاذبا في نفسه على الله تعالى
أقبح كذب : وهو الرسالة عنه بما لم يرسل انقلب دليل الصدق دليلا على
الكذب ، وهو مستحيل .

وكما أن الوقوع إذا دل عن قدره ، لم يدل على العجز .
والإحكام إذا دل على العلم لم يدل على الجهل .

(١) في الأصل بياض بمقدار خمس كلمات . ولما كان المعنى يكتمل عند لفظ
د قوله ، فلعل هذا البياض لا يعنى نقصا في النص .

كذلك دليل الصدق ، لا يجوز أن يكون دليلا على الكذب .

والجواب أن نقول :

هذا الذى ذكرتموه لا تحصيل له ، لأن قولهم :

الآية الخارقة إذا ظهرت على يد المدعى بها، دلت على أنه مستجاب الدعوة وأن له عند الله تعالى حالة صدق دعوى عربة عن البرهان .

والخصم لا يعلم ذلك ، ولا يسلم أن الآية الخارقة دليل على صدق الداعي . وفى ذلك أشد النزاع .

نفجر لك من ذلك بطلان ما ذكروه .

وقد ذكر بعض المتكلمين فى وجه دلالة المعجزة قوجها آخر

وذلك أنه قال :

إنما تدل المعجزة على الصدق ؛ فالقرائن الحاصلة من اجتماع أمور كثيرة ،

منها كون الفعل خارقا للعادة ، ومنها كونه مقرونا بالدعوة ، ومنها سلامته عن المعارضة .

فاقتضت هذه القرائن بمجموعها دلالة على صدق المدعى نازلة منزلة التصديق بالقول .

وذلك مثل العلم الحاصل من سائر القرائن ، أعنى قرائن الأحوال وقرائن المقال .

وهذا الذى ذكروه لا تحصيل له ، فإن العلم الحاصل عند القرائن إنما يحصل بالعرض ، وحصوله عندها لا بها .

والمعجزة ليست كذلك ، لأنها دليل على الصدق ويقتبس منها العلم ، لا بالعرض ، كسائر الأدلة فى إنتاجها للعلوم .

فخرج لك من ذلك بطلان ما ذكروه ، والله الموفق للصواب .

فإن قيل :

فأوجه دلالة المعجزة عندكم على صدق النبي ؟

فالجواب أن نقول :

أعلموا وفقكم الله أن المعجزة لا تدل في حق من خامره الشكوك في الإلهيات .

لأن العلم بالمرسل فرع عن العلم بالمرسل .

ولا يجوز ثبوت المشروط بدون الشرط .

فإذا تقرر ما قلناه ، فنقول .

المعجزة تدل في حق من يعتقد أن له رباً قادراً يفعل ما يشاء .

فيقول :

النبي في مخاطبته من سبق اعتقاده للإلهية :

قد علمتم أن إنبياء النبي غير منكر عقلا ، وأنا رسول الله إليكم ، وآية صدق أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدره على إحياء الموتى ، وتعلمون أن الله تعالى عالم بسرنا ، وعلايتنا ، وما تخفيه من سرائرنا ونبديه من ضمائرنا ، فإن كنت يارب ، صادق في دعواتي فأقلب هذه الخشبة حية تسمى .

ص ١٣٧ فإذا / انقلبت كما قال ، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى فيعلمون على الضرورة

أن الرب تعالى قصد بابتداع ما أبدع تصديقه .

وما نحن نزيد ذلك أيضا بما يضرب مثال فنقول :

إذا تصدى ملك للناس وتصدر ، التلج عليه رعيته ، واحتفل المجلس واحتشد .

فلما أخذ كل مجلسه وترتب الناس بمحل مراتبهم انتصب واحد من خواص الملك وقال :

معاشر الأشهاد ، قد حل بكم ، أمر عظيم ، وأظلمكم خطب جسيم ،
وأنا رسول الملك إليكم ، ومؤتمنه ، لديكم ورقبيه عليكم ، ودعواى هذه
بمرآى^(١) من الملك ومسمع .

فإن كنت أيها الملك صادقاً فى دعواى ، مخالف عادتك ، وجانب سجينك ،
وانتصب فى صدر مجلسك .
ثم قم وأقعد .

فنفعل الملك على وفق ما ادعاه ، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق
الملك إياه ، ويهزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق .
وكما علم الحاضرون بمجلس الملك تصديق الملك إياه ، وكونه رسولا للملك
على الضرورة ،

فكذلك فى مسألتنا ، فإن النبي يقول : لمن يخاطب :
تعلون تفرد الرب تعالى بالقدره على إحياء الموتى ، وكونه عالما
بسرنا وعلائتنا .

فإن كنت يارب صادقاً ، فاقبل هذه الخشبة حية .
فإذا انقلبت . وأهل الجمع عالمون بالله تعالى ، فيعلون على الضرورة كونه
رسولا ، مصدقا من المرسل .

فإن الفعل الصادر منه نازل منزلة قوله : « صدق عبيدى » ومن أبدى فى
ذلك ربياً قطع الكلام عنه .

نخرج لك من ذلك أن المعجزة إنما تدل على صدق النبي من حيث تنزل^(٢)

(١) فى الأصل : بمرآى .

(٢) فى الأصل : « تنزل »

منزلة قول الله تبارك (١) وتعالى : صدق عبيد .

وذلك ما أردنا بيانه .

وللخصوم أسئلة (٢) على ما ذكرنا يجب الاعتناء بها والانفصال عنها .
منها أن البراهمة قالوا :

من أصلكم أن خرق العادات وقلبها مقدور الله تعالى ، وليس من المستحيل أن تطرد عادة لم يعمد مثلها ، ولو اطردت لخرجت عن كونها معجزة .
فإذا ادعى نبي الرسالة ، واستشهد على ذلك بأمر خارق للعادة (٣) فما يؤمننا (٤) أن يكون ذلك أول عادة ستطرد . ولو اطردت ، لما كانت آية ، فلا يحصل لنا العلم بكونها آية على صدقه ، ما لم نؤمن من التوالى والتعاقب ، بل يورث ذلك توفيقا وتربصا .

والجواب عما ذكره من وجهين :

الاول : أن اطرادها على مناقضته التي سلفت لا يخرجها عن الخوارق .
ولئن دل قادر واحد ، مع عود العادة ، إلى الإطراد ، فإن (٥) تدل عادة مطردة على مناقضته التي سلفت ، أولى .
مر ١٣٨ والجواب الثاني / أن نقول :
لو سلينا لكم جدلا أن اطرادها على مناقضته التي سلفت يخرجها عن كونها آية .

(١) في الأصل « تبرك » .

(٢) في الأصل : « أسئلة » .

(٣ - ٣) في الأصل غير واضحة وقد رجحنا أن يكون ما بين الرفين على نحو ما أبتنا .

(٤) في الأصل « فلان » .

فما قولكم في معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ؟ .
ولو انطوت أيام ودهور ولم يعد لذلك النادر، كرور؛ فقد خرجت
معجزاتهم صلوات [الله] ^(١) وسلامه عليهم من أن تكون ابتداء عادة، فيجب
أن تدل على صدقهم .
وذلك ما أردنا بيانه . والله الموفق للصواب .
ومن الأسئلة ^(٢) أيضا أن قالوا :

إذا جوزتم أن يضل الله عباده ، ويفويهم ويرديهم .
فما يؤمنكم من إظهار المعجزات على أيدي الكذابين لإضلال الخلق
ولا يظهرها على وفق صادق ؟
فلا ذلك يضر في الإلهية ، ولا صدوره ينفع في الربوبية .
والجواب أن تقول :
لا تظهر المعجزة على يد الكاذب ، لأنها لو ظهرت لدلت على صدقه ،
وصدق الكاذب محال في مقتضيات ^(٣) العقول .
ونحن إنما نجوز إضلال الله سبحانه وتعالى عباده بشرط ألا يؤدي ذلك
إلى محال .

وفي مسألتنا ذلك إلى تصديق الكاذب ، وتصديق الكاذب محال ، لأنه
يلزم من ذلك أن ينقلب خبر الله سبحانه وتعالى كذبا . وذلك محال ، لأنه
يلزم من ذلك أن ينقلب خبر الله سبحانه وتعالى كذبا ، وذلك محال ، فإن
الكذب لا يجوز على الله تعالى .

فخرج لك من ذلك بيان الانفصال عن جميع ما أوردوه .
والله الموفق للصواب .

(١) أضفنا لفظ الجلالة ليستقيم المعنى (٢) في الأصل : الأسئلة .

(٣) في الأصل : مقتضيات ، والأصح ما أثبتناه .

باب القول في إثبات نبوه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

وقد أنكر نبوته طائفتان ، تمكست إحداهما بالمصير الى انكار النسخ وتمسكت الأخرى بالمعارة في آياته ومعجزاته .

ونحن نرى أن تقدم الكلام في النسخ ، ثم نبين بعد ذلك معجزاته صلى الله عليه وسلم مستعينين بالله تعالى .

فان قال قائل :—

ما حقيقة النسخ عندكم ؟

فالجواب أن نقول :—

النسخ في اللغة لفظ مشترك ، فربما ترد والمراد بها الإزالة ، والتمحيق .

وهو نحو قولهم :—

نسخت الشمس الظل اذا محقت ، ونسخت الرياح آثار الديار وأعلامها ، اذا طمستها وأزالتها .

وقد يطلق النسخ ولا يريد به حقيقة الإزالة ، ولكن يراد به النقل ، وذلك نحو قولهم :—

نسخ فلان كتابا .

وهو المعنى بقوله تعالى :—

انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون [٢٩ : ٤٥]

وأظهر معاني النسخ في اللغة : الإزالة :—

فأما حد النسخ وحقيقته في مقاصد أرباب الشرع فهذا ما اختلف فيه الاسلاميون .

فذهب كثير من القدرية الى أن حد النسخ هو / النص الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم ، زائل على وجه لولاه لكان ثابتا .

وذهب الطبري (١٩٣ ت) ، وأبو اسحق الأستاذ (١٩٤ ت) رضى الله عنهما . وجماعة من الفقهاء الى أن جد النسخ هو :
الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة .
وذهب القاضى ومعظم الاشعرية الى أن جد النسخ هو : الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه .

فان قيل : —

ما المختار من هذه الحدود عندكم فى حقيقة النسخ .

فالجواب أن نقول : —

قدينا المختار عندنا من ذلك وفى أصول الفقه (*) ، وغرضنا الآن فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، لا يتوقف على تعيين المختار عندنا .
فلا معنى للإطناب فى ذلك ، وإنما يتوقف غرضنا من اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم على اثبات النسخ على الجملة (على أى) وجه قد در فان قدره الخصم أنه الخطاب الدال على ايقاع الحكم الثابت ، استتب غرضنا من اثبات نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام مع البناء على ذلك .
وان قدره الخصم أنه الخطاب الكاشف عن مدة العبادة استتب أيضاً غرضنا مع ذلك من اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .
ولا فائدة فى التطويل فى ذلك .

(١-١) : فى الاصل : « على أى ،

فصل

إعلم وفقك اللّهُ أن الكلام في تبين النسخ يستدعي (١) الكلام في النسخ
والمسوخ عنه .

فأما النسخ فينطلق على ثلاثة معان : —

أظهرها أن يراد به القديم ، سبحانه وتعالى ، لأنه النسخ للشرائع ، والمثبت
لها فيقال : — نسخ الرب شريعة بشريته .

وقد يطلق النسخ على الخطاب بعينه فيقال : —

نسختُ آية ، آية ، وخبر اخبراً .

وقد يطلق على الحكم النسخ مجازاً فيقال : —

صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء .

وقد يطلق مجازاً على المعتقد فيقال : —

فلان ينسخ الكتاب بالسنة .

وأما المنسوخ : — فقد يطلق على نفس الآية . والخبر .

فيقال :-

آية منسوخة ، وخبر منسوخ .

والظاهر من معناه : الحكم المرجوع بالنسخ ،

فترجع حقيقة المنسوخ إلى حكم المرجوع .

(١) في الأصل « تستدعي » ،

وأما المنسوخ عنه ، فهو العبد المكلف .
 فإذا تبين لك حقيقة النسخ ، والناسخ ، والمنسوخ ، والمنسوخ عنه .
 فنشرع الآن في إثباته على منكريه من اليهود .
 وقد أنقسموا قسمين : —
 فمنهم من أنكر النسخ عقلاً ، وإليه صار معظم اليهود .
 ومنهم من أنكره سمعاً ، وأدعوا أن موسى عليه السلام أنبأهم أن شريعته
 مؤبدة إلى قيام الساعة .
 وزعم هؤلاء أن طريق معرفتهم لذلك من دينهم .
 ص . ٤ : كطريق معرفتنا لذلك من ديننا .
 فأما وجه الرد على من نفى النسخ عقلاً فهو أن نقول : —
 لو امتنع لكان : إما بمتنعه لذاته وصورته ، أو لما يتوكد عنه من مفسدة
 أو أدائه إلى محال أو لا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته ، كانهقلاب الاجناس
 واجتماع الضدين .
 فان كل ما يستحيل لذاته يعلم استحالاته عند تصور ذاته ، والنسخ ليس
 كذلك .
 وهذا معلوم على الضرورة .
 فإن قيل : —
 يمتنع مما يتولد منه من مفسده ، أو أدائه (١) إلى محال .
 قلنا : —
 هذا باطل ، فانا قد أبطلنا القول بالصلاح والأصلح والتحسين
 والتقييح .

(١) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أمبناه .

وبينا أن الله تعالى يفعل^(١) ما يشاء ، كيف يشاء .
وعلى أى وجه شاء .
وأن ذلك كله تصرف فى مملكته لا يسأل^(٢) عما يفعل . وهم
يسألون^(٣) :

فإذا تقرر ما قلناه ثبت جواز النسخ لا محالة .
وذلك ما أردنا أن نبين .
فان قيل :
الدليل على ، إمتناعه عقلاً أن ما أوجبه الله تعالى .
فقد أخبر عن كونه واجباً .
فلو حظره ، وأخبر عن كونه محظوراً ، لانقلب الخبر الأول خلفاً .
وهذه الشبهة : تركب من قياس حملى وشرطى . والنزاع فى الحقيقة فى لزوم
النالى للقدم من الشرطى المتصل . وهو قوله :
فلو حظره بعد إيجابه . وأخبر عن كونه محظوراً ، لانقلب الخبر الأول خلفاً .
فان ذلك دعوى عربية عن البرهان .
وذلك أن الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا .
والمعنى يكون الشيء واجباً وأنه الذى قيل فيه :
إفعل :

فاذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء . فعناه أنه أخبر عن الأمر به .
فاذا نهى ، وأخبر عن النهى عنه ، فليس بين الإخبار عن الأمر به تحقيقاً
وبين الإخبار عن النهى عنه تناقض . ولا يتصف واحد من الخبرين بالخروج
عن كونه صدقاً حقاً .

(١) فى الأصل : « أن يفعل » ، وقد حذفنا « أن » ،
(٢) فى الأصل : يستل . (٣) فى الأصل : يسألون .

ولمّا تبجّل هؤلاء ما قالوه من حيث اعتقدوا الوجوب صفة للواجب
وقدروها مخبراً عنها . ثم قدروا الخبر عن بقيها .
فهذا وجه الرد على كل من يمنع النسخ من جهة العقل .
فان قال قائل :

النسخ جائز عقلاً ويمتنع شرعاً .
وذهب في ذلك إلى إخبار موسى عليه السلام لبني اسرائيل (١) بتأييد
شريعتهم فنقول :

لو صح ما قلتموه ، لكان صدقاً حقاً لوجوب عصمة الأنبياء عليهم الصلاة
والسلام عن التخلف (٢) .
ولو ثبت كونه صدقاً حقاً لما ظهرت المعجزات على يد عيسى عليه السلام
ومحمد عليه الصلاة والسلام .

فلما ظهرت دلت على كذب اليهود
فان عادوا إلى القدح في معجزات عيسى عليه السلام ، لم يبد وجه في مرامهم
إلا انعكس عليهم مثله في معجزات موسى عليه السلام
والوجه الثاني أن نقول :

ص ١٤١ لو صح ما قلتموه لكان أولى الأعصار باظهار ذلك عصر / النبي صلى الله
عليه وسلم معلوم أن الجاحدين منكم لنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يألوا
جهداً في رد النبوة . وغيروا نعمت النبي عليه الصلاة والسلام في التوراة
فلو كان منها نص لا تقبل التأويل في تأييد شريعة موسى عليه السلام .
لأظهر وُعد من أقوى الفصم

(١) في الأصل : « اسرائيل »

(٢) غير واضح بالأصل وقد رجحنا ما أثبتناه

فلما لم يظهروا في زمان عيسى عليه السلام ، ومحمد صلى الله عليه وسلم
استبان أن ذلك مما اخترعه تابعتهم

فان قيل :

ما يؤمنكم أنهم أظهروه

قلنا :

لو كان ذلك حقا لنقله لنا الناقلون تواتراً لأن الأمر الخطير لا يخفى وقوعه
وتوفر الدواعي إلى نقله

وقد قيل :

إن ابن الراوندي (١٩٥ ت) لعنه الله لقنهم ذلك

ويأبى الله إلا أن يتم نوره

فهذا غرضنا من الكلام في النسخ

وقد حان أن نتكلم في معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام مستهينين

بالله تعالى

فصل في معجزات نبينا

محمد صلى الله عليه وسلم

قال أهل الحق :

الدليل على صدق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم : الكتاب الذي « جاء به »
هدى للناس ، وبنات من الهدى والفرقان .

فإن قيل :

مادليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن ؟
وما يؤمنكم أن يكون مختلفاً بعده ؟

فالجواب : أن نقول :

نحن نعلم باضطراب أن نبينا عليه الصلاة والسلام كان يدرس القرآن ،
ويتلوه ، ويعلمه أصحابه ، وذلك منقول على التواتر .

نقله الخلف عن السلف إلى وقتنا هذا فلا معنى للاطتاب في ذلك .

فإن قيل :

ما دليلكم على تحديه به ، وتعجيز الناس بالدعاء إلى معارضته ؟
قلنا :

هذا أيضا معلوم على الضرورة ، وقد نطق بذلك آى من الكتاب الله تعالى
منها قوله تعالى :

« قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه ، إن كنتم صادقين

· [٤٩ : ٢٨]

ورثني ذلك فقال تعالى :

قل فاتوا بسورة مثله ، [٢٨ : ١٠] .

فلما عجزوا عن الإتيان بمثله قرب الأمر عليهم حين قال القوم :
إنه افتراه .

فقال تعالى :

قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ، [من آية ١٣ : ١١]
ثم زاد الأمر تقريبا ، فقال تعالى :

وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا
شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ، [٢٣ : ٢] فلما ظهر عجزهم وبأن
خزيهم اندرهم صاحب التنزيل فقال تعالى .

فإن لم تعملوا ، ولن تعملوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ،
أعدت للكافرين [٢٤ : ٢] وكيف لا يكون التعجيز ظاهرا كظهور الشمس .
والرسول عليه السلام يقرأ عليهم :

قل لن اجتمعن إلا لنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا [٨٨ : ١٧] .

فان قيل :

لا ينفد تقدير الاختلاف في هذه الآية بعينها ، فلانها لا تبلغ مبلغ الإعجاز ،
فيمنع تقدير اختراعها .

ص ١٤٢ / والجواب : أن تقول : —

ما من آية من القرآن إلا ونقلها ثابت على التواتر .

وذلك معلوم على الضرورة .

والذى يوضح ماقلناه ، أنا لو تشككنا فى آية بعينها لاتجه ذلك فى كل آية
يسقط الثقة بنقل حملة القرآن ، والذى قلنا فى غاية الوضوح .
فلا معنى للإطنباب فى ذلك .

فإن قيل :

أوضحوا أوجه الإعجاز فى القرآن ، ثم بينوا القدر المعجز منه
فالجواب أن تقول :

هذا بما اختلف فيه المتكلمون .

فمنهم من ذهب إلى أن القرآن معجز من حيث الفصاحة والجزالة .
ومنهم من قال :

لأنه معجز من حيث الأسلوب .

ومنهم من قال :

من حيث الصرف ؛ فإن الله تعالى صرف دواعى العرب عن معارضية ،
فكان معجزاً له من هذا الوجه .

والختار عندنا أن نقول :

معجز من حيث الفصاحة، والجزالة ، والأسلوب المخالف لآساليب كلام العرب
وهذا قطع للشغب من كل وجه ؛ لأن المعجز يجب أن يكون ظاهراً لكل
من هو فى حقه معجز ظهوراً لا يستتراب فيه البتة .

فإن قيل :

بينوا معنى الفصاحة ، ومعنى الجزالة ، ومعنى البلاغة

ثم بينوا وجه الفصاحة والبلاغة والجزالة فى القرآن .

فالجواب أن تقول :—

الفصاحة :

التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف رائق منبئ عن المقصود .

والجزالة : —

أن يكون اللفظ المركب متقارب المخارج على جهة التناسب بحيث يسهل اللفظ به .

وبلاغة :

عبارة عن اجتماع القسمين ، أعنى الفصاحة ، والجزالة وسمى الكلام بذلك بليغاً لكونه بلغ درجة الكمال ، وهذا الضرب : لا يمد في القرآن كثرة .

فنها قوله تعالى :

وَلَسَكُم فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ [١٧٩ : ٢] .
إنباء الرب تعالى عن قصص الأولين ، ومآل المترفين ، وعواقب المهلكين في شطر من آية .

وذلك قوله تعالى :

وَفَهَّمُوا مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا ، الْآيَةَ [من آية ٤٠ : ٢٩] .
ودل الرب سبحانه على مفتتح أمر السفينة واستوائها بقوله تعالى :
وَقَالُوا ارْكَبُوا فِيهَا ، بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا [٤١ : ١١] .
إلى قوله :

وَقِيلَ بَعْدَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ [من آية ٤٤ : ١١]
وانظر وفقك الله إلى أول آية نزلت ، كيف اشتملت على وجوه من البلاغة وهي قوله تعالى :

«إِذَا قَرَأْتَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ» [٩٦ : ٢ ، ١] .
إلى قوله :

«عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» [٩٦ : ٥]

فأنبأت أولاً عن تقدير الخالقية عموماً لجميع الخلق ، ثم خصوصاً للإنسان .

ثم قال تعالى :

إقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ،
[٣ ، ٤ ، ٥ : ٩٦] .

فعلم التعليم .

ثم خصص الإنسان ، كما عظم الخلق .

ص ١٤٣ ثم خصص / الانسان بلفظ سهل شريف مني . عن المقصود .

والذي ذكرناه في غاية الوضوح عند من شد^(١) طرفاً من الآداب فلا معنى
للإطناب في ذلك .

ومن المعلوم أن القرآن فاق كلام العرب ومحاوراتها وخطبها ، وأشعارها
فصاحة وجزالة ، ونظماً بحيث عجزت عن معارضته عجز من لا يقدر عليه
أولاً وأخراً ، وأحسوا من أنفسهم أن القرآن خارج عن جنس كلامهم ،
وكذلك ، كل من كان له أدنى معرفة بالعربية ، عرف إعجازه^(٢) ألا أن^(٣) البلاء
يعرفون .

وذلك الإعجاز على قدر مراتبهم ، في البلاغة .

فمن كان أفصح ، وأبلغ ، كان في معرفته أشد ، وأوضح ، كما أن من كان
أسحر في زمان موسى عليه السلام ، كان علمه بوجه إعجاز العصا أوفر .

ومن كان أعلم بالطب في زمان عيسى عليه السلام ، كانت معرفته بإعجاز
إحياء الموتى ، وإبراء الأكف ، والأبرص أكثر .

والاختلاف في وجوه لإعجاز لا يوهن وجه الإعجاز ، ولهذا لو اجتمع

(١) في الأصل : د شدا .

عند العالم بوجوه الإعجاز العلم بوجوه الحكم ، والمعاني الشريفة ، كانت معرفته وأكثر .

ولو ضم إلى ذلك العلم بوجوه تمهيد السياسات العامة والعبادات الخاصة ، والأمر بمكارم الأخلاق ، والنهي عن ذميمة الأفعال ، والخصال ، والحك على معالي التسليم كانت معرفته بالإعجاز في غاية لا تدرك .

فصل

فإن قيل :

بينتم وجه الإعجاز في القرآن ، فبينوا القهر المعجز منه .

فالجواب أن نقول :

أقل ما يقع به الإعجاز سورة ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يتحد بأقل منها
فهذا منتهى كلامنا في معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم .

فصل

في وجوب عصمة الأنبياء

عليهم الصلاة والسلام

فإن قال قائل :

ينبوا لنا عصمة الأنبياء (١٩٦ ت) ، عليهم الصلاة والسلام .

فالجواب أن نقول :

يجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة .

وهذا مما نعلمه بالعقل .

ومدلول المعجزة ، صدقهم فيما يبلغون عن الله سبحانه وتعالى .

فإن قيل :

هل يجب عصمتهم عن سائر المعاصي ؟

فالجواب : أن نقول :

أما الكبار فيجب عصمة الأنبياء عنها إجماعا .

ولا يشهد العقل بذلك ، وإنما يشهد العقل بوجوب العصمة عما يناقض

مدلول المعجزة .

فأما الذنوب المعدودة ، من الصغائر ، فلا ينفيها العقل ، ولم يقم عندي قاطع سمعي على نفيها ، ولا على إثباتها فالمسألة . من المجتهدات .

فإن قيل :

فما الأغلب على الظن عندكم ؟

فالجواب أن نقول

ص ١٤٤ الأغلب على الظن عصمة / الأنبياء ، عليهم السلام من الصفات كمصمتهم من الكبائر (١٩٧ ت)
فهذا كلامنا في وجوب عصمة الأنبياء ، صلوات الله ، وسلامه عليهم .
أجمعين .

فان قيل :

إن سلم ما ذكرتموه من وجوب عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عما يناقض مدلول المعجزة عقلا ، فلا يتم غرضكم من ذلك دون أن تثبتوا استحالة الخلف ، وامتناع الكذب على الله تعالى .
ولاسبيل إلى إثبات ذلك بالسمع ، فان مرجع الأدلة السمعية إلى قول الله تعالى
ما لم يثبت وجوب كونه حقا صرفاً لا يستمر له في السمع أصل .
فالجواب أن نقول :

أما الرسالة في الحال . فتثبت دون ذلك ، ولا يتعلق بإثباتها ، بإخبار يتصدى لكونه صدقاً أو كذباً فكأن المرسل قد قال :
قد فعلته رسولا ، وأنشأت ذلك فيه آنفاً .
وسبيل ذلك . كقول القائل :

وكلت في أمري ، فهذا توكيل ناجز يستوي فيه الصاق . والكاذب .
ولكن لا يثبت صدق النبي ، بعد ثبوت الرسالة فيما يؤديه وينهيه من الوعد والوعيد ، إلا مع القطع بتقدس الرب تعالى عن الكذب .
وقد استدل : الأستاذ أبو اسحق (١٩٨ ت) رضي الله عنه على استحالة الخلف بأن قال :

الأحكام لا ترجع عندنا إلى صفات الأفعال . وإنما ترجع إلى تعلق الكلام القديم بها .

والشيء لا يجب لنفسه ، لكن يقضى فيه بالوجوب للتوعد على تركه
ووعده الثواب على فعله .

والوعد والوعيد خبران .

فلو لم يثبتا على حكم الصدق لم يوثق بهما .

ولذا لم يوثق بهما ، لم يتقرر إيجاب ، وحظر ، وندب إلى الطاعة ،
وتحذير من المخالفة ويقول (١) قصارى ذلك إلى أن لا يتصور للرب تعالى امر
[غير (٢)] مطاع وقد دلت الأدلة على كونه إلها .

ولا تعقل الإلهية فيمن لا يتصور منه الأمر والنهي ، وهذا الدليل يتركب
من قياس شرطى منفصل ومتصل وحمل .

والجواب أن تقول :

النزاع في الحقيقة في المقدمة الكبرى من القياس الحملى وهو قوله :

وكل ما لا يوثق بخبره ، فلا يتقدر منه إيجاب ولا حظر ؛ فإن ذلك دعوى
عرية عن البرهان .

ثم لو سلم ذلك جدلاً نوزعوا في المقدمة الكبرى من القياس الحملى الثانى
هو قولهم :

وكل من لا يتصور منه أمر مطاع فلا تنصور منه الإلهية (٣) .
فإن ذلك دعوى عرية عن البرهان أيضاً .

والأولى أن نقول :

قد ثبت كون البارئ تعالى عالماً ، مريداً ، والعالم بالشيء ، لا يتمتع أن
تقوم به أخبار عن المعلوم المراد على حسب تعلق العلم به .

وكل معنى يقبله موجود ، فإنه لا يعرى عنه أو عن ضده ، إن كان له ضد
كما قدرنا في حدوث العالم .

(١) في الأصل : « رسول » .

(٢) زيادة من عندنا ليستقيم المعنى .

ص ١٤٥ فلو لم يتصف الباري تعالى / بخبر صدق لوجب اتصافه بضده .
وإذا اتصف بضده ؛ فجب مع تقدير ذلك ، القول بقدمه ، واستحالة عدمه
ثم يؤول منتهى ذلك ، إلى أنه يستحيل من الباري تعالى أن يخبر عما عليه على
حسب تعلق العلم به ، وذلك معلوم بطلانه على الضرورة ، كما قدرناه .
فخرج لك من ذلك استحالة اتصافه تعالى بالخلف ، وذلك ما أردنا أن نبين
وبالله التوفيق .

فصل في النعمة والرزق

قالت الأشعرية (١٩٩ ت) :

الرزق كل ما انتفع به منتفع ، ولا فرق أن يكون متعديا (٢٠٠ ت) ،
بانتفاعه ، أو لا يكون متعديا .

وقال بعض المعتزلة (٢٠١ ت) :

الرزق هو الملك ، فرزق كل موجود هو ملكه .

ويلزم هؤلاء أن يكون ملك الباري تعالى ، وتقديس رزقا له ، فزاد
بعض المتأخرين (٢٠٢ ت) ، فقالوا :

رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملك .

وهؤلاء تحرروا عن ملك الباري تعالى وتقديس .

ويلزم هؤلاء أن يقولوا :

لا يدر على البهائم رزق الله تعالى ، فإنها لا تتصف بالملك .

وقد قال الله تعالى :

« وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا » [١١ : ٦] .

ويلزمهم أيضا أن من اعتدى بالحرام طول عمره أن يقال (١) لم يدر عليه

من الله تعالى رزق .

(١) في الأصل : « بعل » :

وفي رزقه الله تعالى حظر (١). وذلك شنيع باطل .
فاذا بطل ما قالوا ، ثبت لامحالة صرف الرزق إلى الانتفاع من غير
رعاية المملك .
وهو المختار عندنا .
والكلا في هذا الفصل يتعلق بعبارة لا طائل تحتها .

(١) في الأصل : حظ

فصل في الآجال

والآجال نمر بها عن الأوقات، والأرزاق مقدرة على الآجال .
والآجال مقدرة عليها .

ولكل حادث من الأرزاق والآجال نهاية .

والغرض من هذا الباب أن يعلم أن من يقتل ؛ فقد مات بأجله .
والمعنى بذلك أن الذي قتل قد علم الله في أزه مآل أمره .
وما علم الله (١) تبارك وتعالى (١) أنه كائن ، فلا بد أن يكون .

فإن قال قائل :

لو قدر عدم القتل ، فما قولكم في تقدير موته وبلائه ؟ (٢)
فالجواب أن نقول :

ذهب كثير من المعتزلة إلى أنه ، لو لم يقتل تقدير آ ، لمات حتف أنفه .
وهذا غير مرض عندنا .

والوجه القطع أن من علم الله تعالى أنه يقتل ، فإنه يقتل لا محالة .
فإن قدر مقدر عدم القتل قدر معه أن يكون المعلوم : ألا يقتل .

ولا يمكن مع هذا التقدير القطع بامتداد العمر ، ولا القطع بالموت في وقت
القتل بدلا عنه .

وهذا ما لا يسوغ غيره .

وقد شهدت آى من كتاب الله تعالى ، على أن كل هالك مستوفى أجله .

(١-١) في الأصل : «تبرك وتعالى» .

(٢) الأقرب (بقاء) .

«قال الله تعالى: «فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة، ولا يستقدمون»
[٦١ : ١٦] .

فإن قال قائل :

فما المعنى بقوله تعالى .

«وما يعمر من معمر ، ولا ينقص من عمره» [من آية ١١ : ٣٥]

فالجواب أن تقول :

المراد بهذه الآية وجهان من التأويل :

أحدهما .

أن يكون المراد بها : وما ينقص شخص من أعمار أترابه ، وليس المراد

نقص عمره .

والوجه الثاني :

أن المكتوب في اللوح المحفوظ حكمان :

حكم مطلق بالرزق والآجال .

وحكم مقيد بشرط أن فعل كذا ، يزداد في رزقه وأجله وإن فعل كذا

نقص من رزقه وأجله .

وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم .

صلة الرحم تزيد في العمر .

وقوله تعالى :

«يمحو الله ما يشاء ويثبت» ، وعنده أم الكتاب» [٣٩ : ١٣]

وبالله التوفيق .

باب فى جمال من احكام الآخرة

المتعلقة بالسمع

فنها : إثبات عذاب القبر والذى صار إليه أهل الحق :

إثبات عذاب القبر ، فإنه من معجزات العقول :

ووقوعه معلوم من جهة السمع .

والدليل على ذلك قوله فى قصة فرعون واله : د وفاق بآل

فرعون سوء العذاب ، النار يعرفون عليها غدواً وعشياً . [من آية ٤٥ ،

٤٦ : ٤٠] .

وهذا نص فى إثبات العذاب عليهم قبل المحشر ؛ فإنه تعالى ذكر ذلك

ثم قال :

« ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » [٤٦ : ٤٠]

وقد استعاضت الأخبار باستعادة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من عذاب

القبر ، ونقل آحاد من الأخبار فى ذلك تكلف .

ثم أعلموا وفقهم الله ، أن المختار عندنا ، أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى

من القلب أو غيره .

فيجيبها الرب تعالى ؛ ويوجه السؤال عليها .

وهذا يدرأ عنا جميع ما يشغب به الخصم فى استحالة عذاب القبر .

والله المستعان .

فصل فى الاعادة

أعلم وفقك الله أن الفلاسفة لم يتكلموا فى هذه المسألة .
لا بالنفى ولا بالإثبات ، لأن الفلاسفة لا يتعرضون لنقض الشرائع ،
والاعتراض عليها .

والسبب فى ذلك أنهم يرون أنها تنحو^(١) نحو تدبير الإنسان الذى به
وجد الإنسان بما هو إنسان ، وبلوغه سعادته الخاصة به .
وذلك أنها عندهم ضرورية فى وجود الفضائل الخلقية للإنسان ، والفضائل
النظرية ، والصنائع العملية .

والفضائل الخلقية عندهم لا تتمسكن إلا بمعرفة الله تعالى ، وتعظيمه بالعبادات
المشروعة لهم فى ملة ملة مثل : القرايين ، والصلوات ، والأدعية ، وما يشبه
ذلك من الأقاويل التى تقال فى الثناء على الله تعالى ، وعلى الملائكة والنبیین .
ص ١٤٧ ويرون/ بالجملة أن الشرائع هى الصنائع الضرورية البدنية التى تأخذ مبدأها
من العقل ، والشرع ، لاسيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع ، وإن اختلفت فى
ذلك بالآقل والأكثر .

ويرون مع هذا أنه لا ينبغى لأحد أن يتعرض لقول مثبت أو مبطل
فى مبادئها العامة مثل قول القائل :

هل يجب أن نعبد الله ، أم لا نعبده ؟
وأكثر من ذلك قول القائل :

(١) فى الأصل : « تنحوا » .

هل هو موجود أم ليس بموجود ؟
وكذلك يرون في وجود السعادة الأخيرة وكيفيتها ؛ لأن الشرائع كلها
اتفقت على وجود آخر من بعد الموت كما اتفقت على معرفة وجوده ، وصفاته
وأفعاله وكذلك ، فهي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة في الدار الآخرة
ولأن اختلفت في تقدير هذه الأفعال . لكن الجاري على أصولهم ؛ وقواعد
مذهبهم ، إنكار الإعادة من حيث أن الجاري على أصولهم إنكار النبوات .
وقد تقدم القول في ذلك .

ومقصودنا في الإعادة يحصره فصلان :
أحدهما :

تشيت جواز الإعادة :

والثاني :

في وقوعها .

ولإخفاء بجواز الإعادة .

إذ الرب سبحانه وتعالى قادر على الإعادة ، قدرته على النشأة الأولى .
وقد بينا فيما تقدم أن القادر على الشيء قادر على مثله وهذا منا ، توسع
في الكلام .
فإن الإعادة هي المعاد . والمعاد هو بعينه المخلوق أولا . وهذا بين
لا خفاء به .

فلا معنى للاطناب . فهذا كلامنا في جواز الإعادة .

فإن قال قائل :

ما دليلكم على وقوعها ؟

قلنا :

الدليل على ذلك قوله تعالى :

« قال من يحيى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » .
[من آية ٧٨ و ٧٩ : ٣٦]

وقوله تعالى :

« يا أيها الناس . إن كنتم فى ريب من البعث . فإنا خلقناكم من تراب ؛ ثم من نطفة » .
[من آية ٥ : ٢٢]

إلى قوله تعالى :

« وإن الساعة آتية لا ريب فيها . وإن الله يبعث من فى القبور » .
[٢٢ : ٧]

وقوله تعالى :

« قل الله يحييكم ، ثم يميتكم ، ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » .
[٤٥ : ٢٦]

وأدلة الشرع فى هذا لا تحصى كثرة فى الكتاب والسنة .

وقد أجمعت الأمة قاطبة ، على وقوع الإعادة على الجملة ، وإن اختلفوا فى

التفصيل .

فإن المعتزلة جوزوا إعادة الجواهر إذا عدمت ، وقسموا الأعراض إلى ما يبقى ، وإلى ما لا يبقى منها ^(١) كالأصوات والإرادات ، فلا تجوز إعادتها عندهم ، لأن كل عرض يستحيل بقاء ما يخصه عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه ، ولا يجوز تقدير استخاره ^(٢) عنه .

(١) يوجد قبل كلمة « كالأصوات تاكل بمقدار « كلبائان » ويستقيم المعنى

على نحو ما أثبتنا .

(٢) فى الأصل : استبحاره .

وأما الباقي من الأعراض عندهم فنقسم^(١) . إلى ما كان مقدوراً للعبد ،
 وإلى ما لم يكن مقدوراً للعبد .
 ص ١٤٨ فأما ما كان مقدوراً ، فلا يجوز من العبد إعادته ، ولا يصح أيضاً من الباري
 تعالى / إعادته عندهم .
 وأما ما لم يتعلق به قدرة العبد ، وهو باق من الإعراض ؛ فيجوز إعادته .
 وذهب بعض الأشعرية إلى أن الأعراض لا تعاد بناء على أن المعاد ،
 معاد لمعنى .
 وكل ذلك خبط وتخليط ، إذ لا سبيل إلى نقض الأدلة العقلية .
 والدليل الذي قدمناه على جواز الإعادة يشتمل على جميع ما حكموا باستحالة
 إعادته من الأعراس .
 فإن الإعادة بمثابة النشأة الأولى .
 فهذا منتهى كلامنا في جواز الإعادة ، وقوعها .
 والله الموفق للصواب .

(١) في الأصل « فنقسم » - وقد صححت في الهامش الأيسر على نحو ما أثبتناه .

فصل فى الحوض والشفاعة والصراط والميزان

والأولى أن نجرى الحوض على ظاهره :

وهو : الأنهار التى تكون فى الجنة .

من شرب منه شربة فى القيامة لم يظمأ بعدها أبدا .
كما وردت به الآثار .

والشفاعة للؤمنين حق . كما وردت به الآثار .

ولا يلتفت لخلاف المعتزلة فى ذلك وقولهم : —
إنها للمطيعين .

فإن ذلك بناء على فاسد أصلهم .

وهو أن الفاسق ، إذا خرج من الدنيا بغير توبة خلد فى النار .

وسنبين بطلان هذا القول فيما بعد إن شاء الله .

وأما الميزان .

فقد ورد به الكتاب العزيز فى قوله تعالى : —

« ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » [٢١ : ٤٧]

والاختيار أن الموزون ؛ الصحف المكتوبة ، بأعمال العباد ، التى يحاسب عليها
الخلائق .

وهذا يدرأ عنا جميع ما يشغب به الخصم .

والصراط : —

حق على حسب ما نطق به الحديث .

وهو جسر ممدود على متين جهنم يرده الاولون والآخرين .
فإذا توافوا عليه ؛ قيل للبلائكة :
قفوا لهم أنهم مستولون .
ولا تحيل العقول شيئا من ذلك .
وهنا القدر كاف في ارشادك إلى طرق السمعات .
والله الموفق للصواب .

باب في الاسماء والاحكام والثواب والعقاب

واحباط الاعمال ، والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة
أعدوا وفقكم الله أن الكلام في هذه الفصول يستدعي ذكر حقيقة الإيمان
وهذا مما اختلفت فيه مذاهب المسلمين .

فذهب الخوارج (٢٠٤ت) إلى أن الإيمان هو الطاعة .
ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة .

واختلفت مذاهبهم في تسمية النوافل إيماناً .
فذهب أبو الهذيل إلى [٢٠٥ت] تسمية النوافل إيماناً .
ومنعه غيره من مشاع المعتزلة ذلك .

وصار أهل الحديث إلى أن الإيمان هو معرفة بالجنان وإقرار باللسان
وعمل بالاركان .

وذهب بعض العلماء إلى أن الإيمان : هو المعرفة بالقلب والإقرار به
وذهبت الكرامية (٢٠٦ت) إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان بحسب ومضمون
ص ١٤٩ الكفر عندهم إذا اظهر الايمان مؤمن حقاً غير أنه يستوجب الخلود في النار/ولو
اضمر الايمان ، ثم لم يتفق منه إظهاره فليس بمؤمن . وله الخلود في الجنة .
واختار عندنا ان الايمان هو التصديق :
والتصديق نوع من أنواع الكلام وهو بين من اللغة فلا يحتاج
إلى إثبات .

وفي التنزيل :

« وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين . » [١٧ : ١٢] معناه ،
وما أنت بمصدق لنا .
ثم لعلم : وفقك الله ، أن الغرض من هذا الفصل تسمية الفاسق مؤمناً ،
حيث أنه مصدق على التحقيق ، وآية ذلك في الشرع ، أن الأحكام الشرعية المقتيدة
بخطاب المؤمنين ، توجه على الفسقة توجهها على الاتقياء إجماعاً .
والفاسق يجرى مجرى المؤمن في أحكامه فيسهم له من الغنم سهم الصالح .
ويذب عنه ويدفن في مقابر المسلمين ويصلى عليه :
وكل ذلك يدل على كونه مؤمناً .

فإن قيل : —

الدليل على تسمية الأعمال إيماناً قوله تعالى : —

« وما كان الله ليضيع إيمانكم » [من ١٤٣ : ٢]

قالوا : —

فالمراد بالايان الصلوات المؤديات إلى بيت المقدس ، وربما يستدلون بما روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :

« الايمان بضع وسبعون باباً ، أعلاها شهادة لا إله إلا الله وأدناها ،
إمالة الأذى عن الطريق (١) » :

فالجواب : عن ذلك أن تقول :

أما الايمان في الآية التي أستدلتم بها فمحمول على التصديق .

والمراد : « وما كان الله ليضيع إيمانكم » [من آية ١٤٣ : ٢]

أي تصديقكم نبيكم ، فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين وأما الحديث
فن الآحاد .

ثم هو مؤول (٢) .

والعرب تسمى الشيء باسم الشيء إذا دل عليه ، أو كان منه بسبب .

(١) رواية :

(٢) في الأصل : ماؤل .

ولما كانت الأعمال دليلا على الايمان، أطلق عليها اسم الايمان تجوز أو توسما.

فإن قيل : —

قد أثر ربط الايمان بالمشيئة ، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال :-

أما مؤمن ان شاء الله ، فامعنى ذلك ؟

فالجواب عن ذلك أن نقول .

الايمان ثابت في الجمال قطعا لا شك فيه .

وانما عني (١) « الساق الايمن ، الذى هو ، علم الفوز ، وغايته النجاة .

وهو إيمان لوفاة . ولم تقصدوا التشكيك في الايمان الناجز .

(١) في الأصل : — « انسياق الايمن الذى هو علم الفوز ، ولما كانت العبارة

غير واضحة فقد فضلنا ما أمبتهناه .

فصل

أعلموا وفقكم الله أن المعتزلة (٢٠٧ت) والخوارج (٢٠٨ت) ذهبوا إلى أن من فارق ذنباً ، ولم يوفق للتوبة جبط عمله ، ومات مستوجب الخلود في العذاب الأليم .

وذهبت الخوارج إلى أنه يتصف بكونه كافراً إذا اقترف (١) ذنباً . ثم أقتسوا بعد ذلك على قسمين :

فصارت الإباضية (٢٠٩ت) إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ عن كفران النعم .

وذهبت المعتزلة إلى أن مرتكب الكبيرة لا يتصف بالكفر ، ولا يتصف بالايان عندهم .

وزعموا أنه على منزلة بين المنزلتين ، وسموه فيها بكونه فاسقاً . وفارقت المعتزلة الخوارج أيضاً من وجه آخر .

وذلك أنهم قالوا :

ص ١٥٠ استحقاق الخلود في العقاب / يختص بالكبائر .

وحملة الذنوب كبائر عند الخوارج .

والمعتزلة قسموا الذنوب إلى الصغائر والكبائر .

وأعلم وفقك الله . أن العقاب عند أكثر المعتزلة ، لا يجب وجوب الثواب؛

(١) في الأصل اخترم .

فإن الثواب لا يجوز حطه ، والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريين وفريق^(١) من البغداديين .

وذهبت المرجئة (٢١٠ت) إلى أن الإيمان قول عقد ، وإن عرى عن العمل فلا تضر مع الإيمان معصية .
كما لا تنفع مع الكفر طاعة .
فهذا متنى مذهبهم .

ونحن الآن قرر على الخوارج والمرجئة والمعزلة ، ثم نبين المختار عندنا .
فأما وجئة الرد على المرجئة ، فهو أن نقول :

معاشر المرجئة : مذهبكم يرفع معظم التكليف من الأوامر والنواهي ،
ويقبح باب الإباحة ، لأنه إن لم يكن مؤاخذاً بترك ما أمر به ، لم يكن مثاباً
بامتثال ما أمر به .

وهذا كله معلوم بطلانه من جهة الشرع ، ولا خفاء بذلك .
ولا معنى للإطنا ب فيه .

وأما وجه الرد على الخوارج ، وجهاهير المعزلة في مصيرهم إلى من فارق ذنباً
واحداً حبس عمله ، ومات مستوجباً للخلود في العذاب الأليم ،
فهو أن نقول :

هذا المذهب يناقض معظم الآيات من الكتاب والأخبار من السنة ،
يغلق باب الرحمة ، وينفض إلى اليأس والقنوط .
وقد قال الله تعالى :

« قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم ، لا تقنطوا من رحمة الله ،
إن الله يفرغ الذنوب جميعاً ، إنه هو الغفور الرحيم » [٥٣ : ٣٩] .

(١) في الأصل : « طريقة » .

وقال الله تعالى :

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ، وَيَغْفِرُ مَا دُونُ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ،
[١١٦ : ٤]
وقال تبارك وتعالى :

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ [من آية ٨ : ٢١]
يفرق بين الايمان والعمل ، وخاطب في كل آية الفاسقين بخطاب المؤمنين .
يُعلم بذلك قطعاً ، أن الإيمان لو كان هو العمل بنفسه ، أو كان العمل ركناً
مقوماً لحقيقة الإيمان ، لما وقع التفريق بين الايمان والعمل .
ومن أوضح ما يلزمهم أن نقول :

من أصلكم أن الوعيد على التأييد يستحق برلة واحدة ، ويحبط لأجلها ثواب
الطاعات ، وذلك مع تسليم فاسد أصولكم ، في القول بالتحسين والتقبيح مستحيل .
فإن مرجع العقول عنكم ومداركها إلى أمثلة في الشاهد ، ونحن نعلم أن
من خدم غيره ، وبلغ جهده دائماً في رعاية حقه مائة سنة فصاعداً ، ثم بدرت
منه باذرة واحدة ، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة ، وإن
كان الثواب والعقاب متنافيين ، فليس الثواب بأن يحبط أو أن من العقاب
بأن يسقط .

ص ١٥١ والشرع يدل على درء السيئات / بالحسنات .

فاحباط العقاب ، أحق .

وقد قال تبارك وتعالى :

«إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» [١١٤ : ١١]

ثم الطاعات ثابتة على حقائقها ، صحيح أداؤها .
والإصرار على الكبائر ، لو كان يدرأ ثواب الطاعات لسكان ينافي صحتها :

كالردة ، ومفارقة الملة ، فإنها لما كانت محبطة ، كانت مضافية لصحة العبارات .
ثم الثواب يستحق على الطاعات . وإن كان عندهم بحسبها ، ووقوعها
طاعات ، وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة محقة دونها .
فإن قالوا :

مرتكب الكبيرة فاسق ، مخالف .
والجمع بين الثواب ، وسمة الفسوق متناقض ، فإن الثواب يؤخذ بالولاية
والفسوق وينافيها .
والجواب أن نقول :

لاخلاف أنه موصوف بكونه مطيعاً بطاعته ، موقناً موحداً ، وكل ما
ذكرناه من سمة الأولياء .
ثم إنما تتناقض سمة المشاقة والموافقة في الشيء الواحد .
ولا بعد في المخالفة في الشيء . . والموافقة في غيره .
ثم إن لم يكن بدمن الاحباط والاسقاط ، فملا أجبتهم العقاب ،
وغلبتم الثواب كما قرناه .
وقد استدل : أصحاب الوعيد بظواهر من الكتاب .
ونحن نذكر أغمضها ، ونرشد الى طريق الكلام عليها ؛ فما استدلوا
به قوله تعالى :

« لا يصلاحها الا الاشقي ، الذي كذب وتولى » [١٥ ، ١٦ : ٩٢]
وقوله تعالى :

« ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله نارا خالداً فيها ،
[من الآية ١٤ : ٤] .

وقال تعالى :

« بلى ، من كسب سيئة ، وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » [٢ : ٨١] .

وقوله تعالى :

« ومن يقتل مؤمناً متعمداً ، جزاؤه جهنم خالد آفيها » [من آية ٩٣ : ٤]
وأيضاً فإن الرب سبحانه ذكر حال الأشقياء ، وحال السعداء وربط الخلود بهما^(١) ، ولم يذكر في الكتاب العزيز قسماً ثالثاً .

فقال تعالى :

« وأما الذين سعدوا ، الآية » [من آية ١٠٦ : ١١] « وأما الذين شقوا ، الآية » [من آية ١٠٦ : ١١]

وقال تعالى :

« فريق في الجنة وفريق في السعير » [٤٢ : ٧] .
وربما استدلوا بقضية إبليس لعنه الله ، إذ كان عارفاً بالله تعالى مطيعاً له ،
غير أنه ارتكب كبيرة ، وهو الامتناع عن السجود ، لآدم عليه السلام .
ما ستوجب للعنة والكفر والنخيل في النار .
فهذا منتهى كلامهم .

ونحن الآن نوضح الانفصال عن جميع ما تمسكوا به فنقول :

أما قوله تعالى :

« ومن يعص الله ورسوله » [من آية ١٤ : ٤] .

فعناه يكفر بالله ورسوله .

ويدل على ذلك قوله تعالى :

« ويتعد حدوده » [من آية ١ : ٤] .

(١) في الأصل : « مكانهما » يوجد عليها لفظ : « كذا » دلالة على تشكك الناسخ ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

ص ١٥٢ وتعدى جميع الحدود ، لا يتصور إلا من الكافر ، وأما المؤمن / المطيع لله تعالى «المستعين بسنته»^(١) .

كيف يكون متعديا جميع الحدود بمصيبة واحدة ؟
وكذلك قوله تعالى :

« بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » [٨١ : ٢] .
وكذلك قوله تعالى .

« ومن يقتل مؤمنا متعمداً » [من آية ٩٣ : ٤]
والعمد المطلق من كل وجه لا يتصور إلا من الكافر .
وآية ذلك أن الرب تعالى لما ذكر القصاص ، ووجوبه ، لم يقرنه بالوعيد والخلود .

وحيث ذكر الخلود لم يتعرض للقصاص .
وذلك أصدق دلالة على أن التوعد بالخلود للكافر المستحل ، الذي لا يجرى «^(١)»
ظواهر الأحكام .
فإن المرجى الذي لم يلتزم وأحكامنا ، إذا قتل لم نقض عليه بوجوب
القصاص .

ثم الخلود ، وإن كان ظاهراً في التأيد ، فليس هو نصاً فيه .
فقد يطلق ، والمراد به امتداد مدد ، تطاول أمد ، وعلى هذا التأويل تحيى الملوك
بتخليد الملك ، وأصحاب الوعيد قاطعون بمقتدهم .

والظاهر المتعرض للاختمال لا يفيد القطع .
ويعارض استدلالهم ما قدمناه من الاحتجاج بقوله تعالى :

(١-١) في الأصل أقرب إلى أن تكون : « تسعين سنة » .

« إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »
[١١٦ : ٤] .

وهذا نص في محل النزاع ، ولا سبيل لهم إلى حمل الآية على التوبة
من وجهين :

أحدهما :

أن قبول التوبة حتم عندهم ، فلا سبيل إلى تعلق التوبة بالمشيئة .

والثاني :

أنه تعالى فرق بين الشرك ، وما دونه ، والتوبة عن الشرك تحبه وتجهه ،
كما أن التوبة عن المعاصي تسقط أوزارها .

وما ذكرناه يرشد إلى تأويل جميع ما يستدلون به من الظواهر .
وهذا القدر كاف في الرد عليهم .

وأما ما ذهب إليه أبو علي الجبائي (٢١١ ت) وابنه عبد السلام (٢١٢ ت)
من أن الزلات إنما تحبط الطاعات ، إذا أربت عليها ، وإن أربت الطاعات درأت
السيئات ، وأحبطتها ؛ فحبط لا حاصل له ، اذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى
كبيرة يربي وزرها على أجرها .

والأشياء تعرف بأضدادها ، فيعلم أجر المعرفة بوزن ضدها .
وكان من حقهم أن يدروا الزلات بالمعرفة ، فإذا لم يفعلوا ذلك بطل
هذيانهم بعقاب أعمالهم . وسقوط الثواب^(١) بأكثرها .
ثم لا يبعد في العقل أن تكثر طاعات عبد وتصدر زلات ، ويعاقبه سيده
عليها زمانا : ثم يرده إلى كرامته ان^(٢) كانت زلاته أقل .
فكل ما ذكره تحكم لا محصول له .

(١) في الأصل بياض ، وقد رجحنا ما أثبتناه .

(٢) في الأصل : « وإن » .

انتهى الكتاب فى السابع عشر من ذى القعدة عام ١١٤٨^(١)

من أصل عتيق فيه محو لبعض كتاباته تركت له بيانا .

قال كاتبه :

انتهى فى جمادى الأول سنة ٦٣٢ هـ^(٢)

على يد عبد ربه الحاج ابن سعيد البيدرى ، فقه الله بمنه ، وغفر له ولوالديه ،

وأشياخه وأحبته وجميع المؤمنين .

وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

والحمد لله رب العالمين

(١) الرقم الثانى من اليمين وهو د ٤ ، غير واضح بالأصل ، وقد رجحنا أن يكون كذلك .

(٢) الرقم الثالث من اليمين وهو د ٦ ، غير واضح ، وقد رجحنا ما أمكنناه .

التعليقات

(١ت) أنظر صفحة ٢ ، ٣ من التقديم للكتاب .

(٢ت) ول علم التوحيد ، تسميات أخرى . قال التهانوى فى هذا : علم الكلام : ويسمى بأصول الدين أيضا ، وسماه أبو حنيفة [١٥٠ هـ : ٧٦١ م] رحمه الله تعالى : بالفقه الأكبر فى « مجمع السلوك » . ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضا ، ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات ، وفى شرح العقائد للتفتازانى : العلم المتعلق بالأحكام الفرعية ، أى العملية ، ويسمى علم الشرائع والأحكام ، وبالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات . أنهى ، ويواصل التهانوى فيقول : « وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية » ، على الغير بإيراد الحجج ، ودفع الشبه » [أنظر صفحة ٢٢ من ١٥ من كتاب « كشف اصطلاحات الفنون » ، لمحمد على الفاروقى التهانوى — طبعة كلكته] .

(٣ت) البدعة : بالكسر فى اللغة ، ما كان مخترا على غير مثال سابق ، ومنه . « بدع السموات والأرض » أى موجدتها على غير مثال سابق قبل : « الحدث فى الدين بعد الإكمال » ، أو ما استحدث بعد النبى صلى الله عليه وسلم من الأهواء والأعمال : [القاموس المحيط للفيروزى بآدى القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ ٣٥ صفحة ٣ ، ٤] غير أن البدعة منها ما هو ضال ومنها ما هو محمود . قال الشافعى رحمه الله : « ما أحدث وخالف كتابا أو سنة أو إجماعا ، أو أثرا فهو : البدعة الضالة . وما أحدث من الخير ، ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة » ، والمقصود هنا بالبدعى : هو الذى أتى بالبدعة الضالة أو السيئة ، أى أتى بالمحذور الشرعى . ومن البدع المحرمة مذاهب سائر أهل البدع المخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة . . . وهو ما يقصده المكلاقي هنا بالبدعى .

(٤ت) كلمة فارسية الأصل [أنظر صفحة ٦١٧ من ١٥ من كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى طبعة كلكته] . وتعنى الإشارة كل من يخرج على أصول العقيدة

الإسلامية كالمشبهة والمعطلة وغير أولئك وهؤلاء، من يرجع إلى أصول فلسفات قديمة، غير قائمة على التوحيد بالمنزل.

(٥) «الجوهر»، و«العرض»، في عرف أهل الكلام والفلاسفة المسلمين قسبان عقليان للموجود العيني المتحقق خارجاً بصفة منفصلة عن الذات العارفة وقد قالوا بهما تيسيراً للفهم على أسلوب اليونان. ويلاحظ أنهم لم يستعملوا «الجوهر»، و«العرض»، إلا بعد أن أعطوا اسكلاً منها مضموناً اصطلاحياً يختلف تماماً عما كان لهما في تراثهما — إذ انهما ينتهيان عندهم إلى «الحدوث»، بينما هما في تراثهما يؤديان إلى «القدم»، [أنظر في كتاب «مقالات في أصالة المفكر المسلم»، بقلم دكتور هوقية حسين محمود، القاهرة ١٩٧٦، [المقال الثاني]، ويلاحظ أن المسكلاقي يحرص على إثبات ما طرأ من تطور على المضمون الاصطلاحي لهذين اللفظين، وغيرهما، وهو بصدد دفاعه عن العقائد في مصنفة هذا] [أنظر القول المتعلق بكل من الجوهر والعرض بعد].

(٦، ٧) يستعمل المسكلاقي لفظي «من» و«لطف»، في عبارته: «العبد معترف بمن الله تعالى في جميع ذلك» لطفه، ليؤكد معنى إسلامياً دقيقاً وأصيلاً، وهو: «هداية الله سبحانه وتعالى» التي تشمل من يجتهد في سبيل الحق، فترشده إلى سواء السبيل؛ ولا يعني هذا عدم البحث والتقصي، والارتكان إلى المتوارث؛ إذ أشرنا إلى أن هذه الهداية والرعاية تشمل «المجتهد»، الذي يبذل قصارى جهده ولكن في حدود طاقته الإنسانية. وتبين حدود الطاقة الإنسانية: معنى إسلامي جعل مفكرى المسلمين يضمنون حدوداً للعقل كمصدر للمعرفة. وهذا ما اعترف به الكندي فيلسوف العرب الأول [المتوفى ٢٥٢هـ / ٨٦٣م] عندما قال: «... يقدر الطاقة الإنسانية» في تعريفه للفلسفة، وترتب على قوله هذا إثبات موضوعات للمعرفة تفوق مستوى العقل البشري، وهو ما يقابل «الغيبات» في التراث الديني الإسلامي، وإثبات

حدود للطاقة حتى بالنسبة لما هو في مقدور ، أو مستوى العقل البشرى ، بدليل أن
تاج الفلاسفة لا يمثل إلا جزءاً من الحقيقة ، توصلوا إليه ، بجهد كبير من
وعلى مدى زمن طويل : فالوقوع على الحق في أقصر وقت ، ممكن يكون ين من الله
و د لطيف منه ، سبحانه وتعالى ، لأنه هو الذى يهدى إلى الصواب .

(٩٨، ٩٩) « الظاهر » هو ما يتجلى من الموجود ، أى يظهر منه فى الأعيان أى
وجوده الظاهر المرئى بصفاته على اختلافها . « والباطن » هو داخلية النفس ، وحياة
القلوب . والمسكلاى يقصد الفرد فى وجوده متكاملاً بظاهره وباطنه ، ينعم بفضل
الله ، ومثله عليه وهذا أيضاً معنى إسلامى ، لامن جهة « فضل الله تعالى ، ومنه ولطفه
ولكن من ناحية الحرص على إثبات الوجود بجميع نواحيه ، متكاملاً ، كما أشرنا ،
أى وجود فى كنهه العينية بعيداً عن القسمة التى تشطره فى واقعه إلى أقسام غير
متناسكة لإثبات قيام كل منها بذاته ، بعيداً عن الواقعية المحسوسة على نحو ما نجد
ذلك عند كبار مفكرى الفكر اليونانى [أنظر فى هذا مثلاً ما ورد عن فهم أرسطو
للوجود — فى مقالة « الكندى فىلسوف العرب الأول — العدد السابع من مجلة
« المناهل » التى تصدرها وزارة الثقافة بالمملكة المغربية وقد نشر هذا المقال أيضاً
فى كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم دكتورة فوقيه حسين محمود
القاهرة ١٩٧٦ (لمقالة الثالثة) . »

(١٠) مضر : قبيلة من أهم قبائل العرب بالحجاز . قيل إن أهلها كانت لهم
رئاسة مكة ولقد ولد النبي عليه الصلاة والسلام وشب فى رحاب ربوع الحرم بمكة
ومن هنا كانت عبارة السكلاى :

« سيد البشر المبعوث فى نخبة مضر صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين ،
(أنظر ص ٢ من النص الذى بين أيدينا) ورد عنها : « مضر بن نزار : قبيلة عظيمة من
العنانيين كانت ديارهم حيز الحرم السروات ، وما دونها من الغور ، وما والاها
من البلاد ، لمساكنهم ، ومراعى انعامهم ، من السهل والجبل ، وامتدت ديارها

بقرب من شرقى الفرات نحو حرّان والرفة ، وشمشاط ، وسروج ،
وتل موزن .

وكانوا أهل الكثرة والعلبة بالحجاز ، من سائر بنى عدنان ، وكانت لهم
رياسة مكة ، و . . . (انظر تاريخ الطبرى ج ٤ ص ٨٧ ، ١٢٠ ، ج ٥
ص ١٩١ و ٢٠١ وما بعدها ، وج ٦ ص ١٤٦ وما بعدها — وكذلك أنظر نهاية
الإرب للقلقشندى مخطوط فى ١٧١ — ١ — جزيرة العرب للهمداني ص ١٩٢ —
العمدة لابن رشيّق ص ١٧١ — تاريخ ابن خلدون ج ٢ ص ٣٠٥ — معجم البلدان لياقوت
ج ٢ ص ٢٧٢ ، ٦٣٧ معجم ما استعجم للبكرى ج ١ ص ١٨ ، ج ٢ ص ٥٦٩ ، تاج
العروس للزبيدي ج ٣ ص ٥٤٤) .

(١١) نشأ المسكلاقي ، كما يتبين ذلك من سيرته ، فى مكالاته من ضواحي
« صفرو » ، قرب « فاس » أو فى بلدة قريبة منها ، وقد رجحنا أن يكون قد
حصل علمه فى فاس نفسها حيث جامعة قرويين العتيبة ، الأمر الذى يجعل عبارة ،
« بقطرك » تفهم على أنها تشير إلى غير المغرب العربى بالقارة الإفريقية ، أى إلى
« الأندلس » خاصة وأن ما ورد بهذه الفقرة ، عن هذا القطر وهو : أن المذاهب
الفلسفية . . . مفرطة الشيع ، وهى مشهورة البيع والابتاع . . . الخ .

يتفق تمام الاتفاق مع حال العصر بالأندلس على نحو ما بيناه فى دراستنا للبيئة
من الناحية الثقافية (أنظر التقديم للكتاب) .

(١٢) أرسطوطاليس [٣٨٤ ق . — ٣٢٢ ق م] ثالث كبار فلاسفة
اليونان ولد فى أسطاجير التى تقع على يحرابجة . وهو من أسرة عريقة فى العلم خاصة
علم الطب ، فقد كان والده طبيباً للملك أمينتاس الثانى ملك مقدونيا ، وجد الاسكندر
الأكبر — ولذلك كانت صلته بالبلاط المقدونى وثيقة ، وصار أستاذاً للاسكندر بعد
أن أتم دراسته مع أفلاطون ، وأنشأ مدرسة له هى « اللوقيون » وكان من عادته

إلقاء دروسه وهو يمشى ، ومن هنا كانت تسمية أتباعه ، « بالمشائين » ، وقد صنف أشهر كتبه وأهمها في هذه الفترة .

أما عن آثاره فهي متعددة : كتب في المنطق ، والطبيعة ، والمتافيزيقا ، والشعر والخطابة والأخلاق ، والسياسة — ويلاحظ أنه نسبت له في القرون الوسطى بعض الكتب خطأ — مثل : — كتاب الاتولوجيا وغيره . . (أنظر لمزيد من التفاصيل كتاب : الفلاسفة عند اليونان تأليف دكتورة أميرة حلمي مطر القاهرة ١٩٦٥ من صفحة ٦٧ إلى ١٦٤ وأيضا لمعرفة مصنفاته : —

Aristote: Oeures Completes ; Bar thelemy saint — Hilaire
— Hamelin : le Système Aristote, Puis 1920—History of
Greeck Philosophy — Bertrand Russell

وأنظر لمعرفة الكتب المتحولة خاصة تلك التي ترجمت إلى العربية ومخطوطات أرسطو في العربية ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة النهضة المصرية ١٩٥٩
صفحة ٢٦ .]

ويلاحظ أن المكلا تى يصرح هنا بأنه خصص كلامه للرد على أرسطو ، ومن قلده من فلاسفة المشائين . ولعله في هذا يتابع أبا حامد الغزالي في تصريحه الذي ورد في مقدمة كتابه « تهافت الفلاسفة » عندما قال بأنه يكتفى في مناقسة الفلاسفة بالرد على أرسطو وهذا يفسر لنا ورود اسمى الفارابى وابن سينا على لسان المسكلا تى من آن لآخر موجهما لهما اتهم حيناً [مثل القول بالقدم وناهما بعض الشبهات حيناً آخر لأن الغزالي يرجع الى أقوال الفلاسفة من خلال تصوير هذين الفيلسوفين لها . (أنظر صفحة ٧٧ من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي — تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا — دار المعارف

القاهرة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م — الطبعة الخامسة (وربما يكون المسكلاقي قد ظن أنها يتابعان فلاسفة اليونان في القول بالقدم — لأن الفارابي وابن سينا قد قال كل منهما بالحدوث [أنظر مثلاً مقالنا « الفارابي بين الخلق والابداع » ، صفحة ٩٨ من كتاب « مقالات في أصالة الفكر المسلم » القاهرة ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٦ م لكاتبه هذه السطور وقد تعرضنا لهذه المسألة في تعليقاتنا على النص في هذا المصنف]

(١٣) الرواقيون أو أصحاب « الرواق » هم أولئك الذين كونوا المدرسة الفلسفية الكبيرة التي عرفت باسم الرواقية ، والتي أنشأها « زينون » ، الكتيومي ، بأثينا ببلاد اليونان ، في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . وتسمية هذه المدرسة ترجع إلى الرواق حيث كانت تجرى المناقشات الفلسفية بين رجال هذه المدرسة (انظر في هذا : « الفلسفة الرواقية » للدكتور عثمان أمين : القاهرة النهضة المصرية الطبعة الثانية ١٩٥٩) وقد بحث أهل الرواق في المعرفة ، و « المنطق والطبيعات » ، واللاهوت ، والاخلاق . ويقسم مؤرخو الفلسفة تاريخ الرواقية « إلى عصور ثلاثة : القديمة : (من ٣٢٢ ق م — ٢٠٤ ق م) والوسطى : (القرنان السابقان على ميلاد المسيح .) والحديثة : وتشغل ما يقرب من خمسة قرون ، من القرن الأول الميلادي حتى إغلاق المدارس اليونانية سنة ٥٢٩ م . ومن أبرز رجال هذه المدرسة « زينون » ، « ديكليانس » ، « كروسيوس » من القديمة ، « دودينايتوس » ، « دويتوس » ، و « يوزيدونيوس » من الوسطى و « سنكا » و « ايكتيتوس » و « مرقس أوريليوس » من الحديثة . (انظر نفس المرجع المذكور انفا ص ٣٣ ، ٣٤ وننبه إلى قيمة ماورد في آخره من يثبت للراجع العامة والخاصة القديم منها والحديث وكذلك ، ما ذكره في آخر تصديره للطبعة الثانية عن كتاب « المنطق والاستمولوجيا عن الرواقين » لمدام انطوانيت فرييه ريمون .

(١٤) يلاحظ الباحث أن المسكلاقي يهاجم الرواقين دون تفصيل لأرائهم وبيان

لفسادها ، ولعل موقفه هذا منهم يرجع إلى ماورد عنهم في المؤلفات العربية القديمة وهو قليل جداً بالنسبة لما ورد عن أرسطوطاليس مثلاً ، إذ أنه لا يمثل إلا عبارات مقتضبة لا تغنى في معرفة فلسفتهم بأى حال ، (أنظر مثلاً ما ذكره الشهد سافى (المتوفى ٥٤٨ م — ٩٧٢ م) عن رأى زينون الأكبر ، (٩٨ — ١٠٠ من ج ٢ من كتابه د الملل والنحل ، تحقيق ، محمد سيد كيلانى د القاهرة مطبعة الحلبي ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م) وقد أوردته ضمن من سماهم بالحكماء الأصول ، الذين قال عنهم : إنا لم نجد لهم رأياً فى المسائل المذكورة ، غير حكم مرسلة عملية أوردناها لكلا تشذ مذهبهم عن القسمة . ولا يخلو الكتاب عن تلك الفوائد ، . (صفحة ٩٥ من نفس المرجع) وغيره مثل ابن حزم الاندلسى (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ — ١٩٦٤ م) فى كتابه : الفصل فى الملل والنحل ، وابن رشد . (المتوفى سنة ٥٩٥ هـ — ١٠١٩ م) فى كتابه د تهافت التهافت ، وغير هذا وذلك حيث لا تقع إلا على إشارات وجيزة لا تكشف عن أبعاد الفكر الرواقى فى المسائل التى عالجها على نحو ما أشرنا إليه أعلاه . الأمر الذى يجعل الرأى القائل بأن المفكرين المسلمين قد تأثروا فيما يميزهم من اتجاه نحو تقدير الحس والواقع بالرواقين . رأى لا أساس له من الصحة . فالمفكر المسلم قد صدر فى تقديره للواقع عن أصول مستقاة من النصوص المنزلة (أنظر فى ذلك كتاب) : « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم دكتور فوقيه حسين محمود .

(١٥) يشير المسكلاقي هنا إلى ما يجب أن يتوفر فى قارىء كتابه من شروط ، إذ أن كتابه هذا يتعرض لهدم بعض أصول الفلاسفة ، فى بعض مسائل العقائد . على نحو ما يبين ذلك فى مقدمة كتابه ، وبالذات فيما يتعلق « بالجواهر » و « العرض » وقدم العالم (أنظر ص ٤ ، ٥ ، ٦ عن النص الذى بين أيدينا) ولا يغيب على الباحث أن د علم العقائد ، و « الفلسفة » يشتركان فى كثير من الموضوعات ، مع اختلاف بين ، فى بعض الأحيان بالنسبة للنظرة إليها وطرق معالجتها ، وهو ما تبينه المفكرون المسلمون وبالذات الفلاسفة منهم مثل : الكندس (المتوفى سنة ٢٥٢ هـ — ٨٦٣ م)

والفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩ هـ - ٩٤٠ م) وابن رشد (المتوفى ٥٩٥ هـ - ١٠١٩ م) وغير هذا وذلك من تناول « علم الفلسفة » بالتعريف (أنظر الكندي في رسائله الفلسفة ، تحقيق د. ابوريدة طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م ص ٩٧ - ١٠١ من رسالته في الفلسفة الأولى ، وكذلك الفارابي في مقالته « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ٥٩ من «المجموع» في مؤلفات الفارابي القاهرة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م .

وكذلك ابن رشد في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » صفحة ٢٧ من طبعة بيروت لبنان تحقيق د. البير نصرى نادر . مع تقديم وتعليق .

ويشارك كثير من مفكرى المسلمين ، والمكلاقي من بينهم ، في الاهتمام ببيان ما يجب أن يحصل قبل تعلم الفلسفة ، مثال ذلك : رسالة الكندي في : كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة « صفحة ٣٦٣ من رسائل الكندي الفلسفية المذكورة أعلاه .

ومقاله الفارابي في « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » صفحة ٥٧ من «المجموع» في مؤلفات الفارابي القاهرة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م . ويلاحظ أن المكلاقي ، بمقارنته بهما مثلاً ، يتميز بتركيزه في شرائطه الثلاث الأولى على الصفات الفطرية والمكتسبة وقيمة الارادة والتقرير « للاعتكاف على النظر » (ص ٥ ، ٦ من النص) أكثر من تفنيده القول في تفاصيل العلوم المهيئة لإحكام النظر . حيث يكتفى بالتنويه بالصفات الذهنية المكتسبة أيضاً بممارستها إذ تراه يكتفى بقول : « أن يكون مارس علوم النظر على اختلاف أنواعها وتباين ضروبها وأقسامها » (نفس المرجع السابق) .

(١٦ ت) عند البيت للبتنى [٣٥٤ هـ - ٩٦٥ م] من قصيدة مطلعها :

« لك يا منازل في القلوب منازل . أقفرت أنت وهن منك أوائل ،
قالها يمدح القاضي أبا الفضل أحمد بن عبد الله الانطاكي .

وقد حرف المكلائي نهاية البيت فقال: بأني فاطن، والبيت في القصيدة أصلا:

« وإذا أتنك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل،

(انظر شرح ديوان المتنبي، وضعه عبد الرحمن البرقوقي - المجلد الثاني ج ٣ ص ٣٦٦، ٣٧٦ بيروت - دار الكتاب العربي) يقول الشارح: « إذا ذمى ناقص كان ذمه دليل كالي وفضلي، لأن الناقص لا يحجب الفضل لما بينهما من التفاضل. ثم يذكر قول أبي تمام:

لقد آسف الأعداء فضل ابن يوسف

وذو النقص في الدنيا بنى الفضل مولع

ويبدو أن المكلائي قد حرف نهاية البيت عن قصد، لاثبات الفطنة والحدق العقلي، وليس السكمال الخلقى الذي يدل عليه البيت أصلا. فقال: « بأني فاطن، بدلا من بأني كامل. » وقد تبين في الصفحات السابقة أن المكلائي كثيراً ما يستعين بالعبارات المشهورة أو الآثار، بل ومفاهيم الآيات الكريمة (أنظر هامش ٣-٣ من صفحة ٤ من النص) حيث استعان بأسلوب التعبير القرآني قائلا: كبرت كلمة تخرج من فيه، والآية الكريمة هي « كبرت كلمة تخرج من أفواههم، (٥ : ١٨) ».

(١٧ ت) « والنجم تستصغر الأبصار رؤيته

والذنب للعين لاللتجم في الصغر »

يلاحظ أن المقصود بهذا البيت هو افت النظر إلى أنه ليس كل ما يبدو للانسان يكون على ما يبدو عليه، فكثيراً ما تكون حقيقته غير ظاهرة، وهو لهذا ينبه إلى مصدر الخطأ في الحكم. وهو ما يعبر عنه بعد ذلك بأنه « غفلة ».

(١٨ ت) يلاحظ أن المكلائي يبدأ في بيان حقيقة المسائل العقائدية بتطبيق

القاعدة التي وضعها لنفسه في هذا المصنف وهي: أن يتناول بيان المسائل « على

أغراضهم، أى على الأسلوب الذى اعتاده هؤلاء الخصوم، الذين يتناول آراءهم بالنقد فى هذا المصنف . وتبين نسبة هذا العلم إلى العلوم الدينية، من خلال مفهوم الكلى، والجزئى ، تطبيق لهذه القاعدة لأن هذا المفهوم من المفاهيم المنطقية بل هو من البديهيات العقلية المفطورة فى الذهن . ولا يعنى هذا أن مفهوم الكلى والجزئى ، مما نبه إليه «التراث الدخيل»، لأن هذا المفهوم مفطور أصلاً فى العقل ثم ورد استعماله فى الأحكام الفقهية التى تحدد مضمونها وتبلورت أبعادها من واقع الإحتكاك بمعانى النصوص المنزلة عند تطبيقها على مختلف الظروف والملابسات لاستنباط الأحكام حيث لم يرد نص . [أنظر فى هذا ما يقوم على مفهوم تقسيم العله إلى : المتعدية والقاصرة فى مبحث القياس الفقهى مثلاً فى كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد المتوفى ٥٩٥ هـ - ١٠١٩ القاهره - الخانجي] .

أما الأسلوب الذى اعتاده الأصوليون لإبراز قيمة ومكانة «علم التوحيد» من العلوم الدينية الأخرى فهو ذلك الذى يقوم على البيان المباشر لمرتبة موضوع هذا العلم من العلوم الأخرى (أنظر تعليق رقم ٢ ت فى الكتاب الذى بين ايدينا) ويضيف التهانوى فى هذا ما يلى : . وفى إختيار إثبات العقائد على تحصيلها إشعار بأن ثمرة الكلام لإثباتها على الغير ، وبأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها. وإن كانت مما يستقل العقل فيه ، ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام . ثمرة له ، ولا خفاء فى بطلانة . . . الخ ، كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٢) .

(١٩ت) المشترك ما وضع لإشترائه بين المعانى ، (يقصد الاسماء)
(انظر التعريفات للجرجاني [المتوفى ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م] ١١٣ من طبعة تونس سنة ١٩٧١ ، وهو ما قصده المكلاقي باستعماله اللفظ هنا .

ومن معاني «الاشتراك» أيضا : هو ما أشار إليه المسكلكي بالأمثلة التي أوردها للشرح والبيان : أن يكون : « الاشتراك بين الشيثين ؛ إن كان بالنوع يسمى «مائلة» كاشتراك زيد وعمر في اللسانية ، وإن كان بالجنس يسمى «مجانسة» كاشتراك إنسان و فرس في الحيوانية وإن كان في الكيف : يسمى «مشابهة» كاشتراك الإنسان والحجر في السواد وإن كان بالمضاف ، يسمى «مناسبة» كاشتراك زيد وعمر في بنة بكر . . . الخ . (أنظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ج ١ ص ٧٨) .

(. . .) المقصود بالعلوم الشرعية تلك التي . تسمى أيضا بالعلوم الدينية وهي العلوم المدونة التي يستند ما يرد فيها إلى الأحكام الشرعية الاقتصادية والعملية . وهذه العلوم هي : علم الكلام ، وهو يعتبر على رأس العلوم الشرعية من ناحية أنه أساسها لأنه يثبت أول ثبوت الأحكام الإيمانية بالعقل ، وعلم التفسير ، وعلم القراءة ، وعلم الاسناد ، علم الحديث ، وعلم أصول الفقه ، وعلم الفقه ، وعلم الفرائض . وهذه كلها تستعين أساسا بعلوم اللغة العربية مثل علم الصرف ، والنحو وعلم المعاني ، والعروض ، والقافية . (أنظر في هذا كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ج ١ من ص ٢٢ إلى ص ٣٣ بالنسبة للعلوم الشرعية ، ومن صفحة ١٤ إلى ٢١ بالنسبة للفنونة بطبعه كلكته) .

ويلاحظ أن تقسيم المسكلكي للعلوم الشرعية إلى ثلاثة أقسام كما يقول ، بعد ذلك بقليل ، يجعل علمي الأصول : أصول دين ، وأصول فقه . على رأس العلوم الشرعية ، ويذكر من هذه على سبيل المثال : « الحديث » ، و « التفسير » ، والمسكلكي كما تبيننا في التعريف به أصولي فقيه إلى جانب أنه أصولي عليم بأصول الدين والفلسفة . ومن أبرز الدلائل على كونه أصوليا فقيها ، تصريحه بأنه « صنف في أصول الفقه ، إذ يقول وهو بصدد إثبات رأيه في « المناسب » و « المصلحة »

« و المناسب في كتاب القياس في أصول الفقه » إنما يراد به هذا الجنس . (أنظر صفحہ ۳۱۰ من النص .

ثم ورد أنه اشتغل قاضياً بمدينة « نفيس » على نحو ما وضعنا ذلك في سيرته (انظر التقديم) .

(۲۱ت) — سبق وعرفنا علم أصول الدين - (انظر تعليق رقم (۲) من هذه التعليقات .

(۲۲ت) — يسمى علم « أصول الفقه » و « علم الفقه » « بعلم الدراية » وتعريفه باعتبار اللقب « أنه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق [كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ص ۸] ويقول الجويني إمام الحرمين [المتوفى سنة ۴۷۸ هـ / ۱۰۸۹ م] « حقيقة أصول الفقه : هي الأدلة التي يبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف [انظر ص ۳ من ل ۹ ی من النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ۱۰۶۳۳ عمومية ۵۴ خصوصية آداب البحث وقد قمت بتحقيق هذا الكتاب وهو تحت الطبع] .

(۲۳ت) — يسمى « علم الحديث » أيضاً بعلم الرواية والأخبار والآثار ، وهذا رأى صاحب « مجمع السلوك » .

وهناك من لا يجعل « علم الحديث » يشتمل على الآثار ، على أساس أنه لا يصح إطلاق الحديث على أقوال الصحابة وأفعالهم . وبهذا يصبح علم الحديث مشتملاً فقط على أقوال وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(۲۴ت) — التفسير : هو علم يعرف به نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيتها ، ومدنيها ، ومحكمها ، ومثابها ، وناسخها ومنسوخها وخاصها ، وعامها ، ومطلقها ، ومقيدها ، ومجملها ، ومفسرها ، وحلالها

وجرامها ، وأمرها ، ونهيها ، وأمثالها وغيرها وهو من العلوم التي ساعدت على ضبط وإحكام أساليب البحث العلمي عند المفكر المسلم .

(٢٥) — ينبه المكلائي بإثبات هذا ، إلى حقيقة موضوع « علم الكلام » وهو « الموجود » بشقيه : « القديم » وهو الله سبحانه وتعالى ، والحادث : وهو « العالم » الأمر الذي يبرز منذ البداية حقيقة « مجال بحث » الأصول من جهة ، ومن جهة أخرى الفيلسوف ؛ فبينما يعمل الأول فكره في حقيقة لها وجودها المتحقق خارجياً أى المنفصل عن الأذهان ، نرى الثاني يصول ويجول بين المتعلقات - أى الموجودات التي ليس لها وجود خارجي منفصل عن الذات العارفة بالمبادئ الأولى للوجود عند أرسطو وأتباعه من المشائين « متعلقة » ، ولا يمكن أنه تكون إلا كذلك طبقاً لما تدل عليه نصوص أرسطو نفسها [انظر في ذلك مثلاً الدراسة التي قام بها العلامة أوبنك P. aubenque . أستاذ الفلسفة بجامعة السوربون بفرنسا في كتاب « مشكلة الوجود عند أرسطو » طبعة باريس سنة ١٩٧٢ .

Le Problème de l'être chez Aristote — Paris 1942.

حيث نبه إلى أن أرسطو رغم إهتمامه بالمحسوس إلا أن التفاته إلى هذا المحسوس لا يجرى إلا في مرحلة ثانية لمرحلة تفسير « الموجود » بالمتعلق . فالمبادئ الأولى المكونة للوجود عقلية لا غير . [انظر مثلاً من صفحة ١٦٥ إلى ١٦٨ من هذا المرجع] ونحن نستشهد برأى هذا العلامة الفرنسي لأن ما يقوله يمثل دراسة حديثة (صدرت سنة ١٩٧٢) من جهة ، ومن جهة أخرى لأنه من يمثل هذا التراث الغربي ، فيسكون قوله مصداقاً ، خاصة وأن ما يقدمه يمثل دراسة قيمة .

وبما هو جدير بالذكر أن الاتجاه الذي يمثل هذا الباحث الأوروبي وغيره من سبقه وكان في نفس اتجاهه من الأوروبيين ، هو نفسه الفهم الذي وضع منذ الوهلة الأولى في ذهن الفيلسوف العربي عن أرسطو والمدرسة المشائية ؛ فالكندي ومن بعده الفارابي وغيرهما قد بينا هذه النقطة الأساسية في إختلاف الفهم اليوناني

عن الفهم العربي الإسلامي للوجود . يقول الكندي مثلاً في هذا : « ولستنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ، وعلة وجود كل شيء وثباته الحق ، لأن كل ماله إثنية له حقيقة فالحق اضطراراً موجود ، إذن لإثبات موجوده » [رسالته في الفلسفة الأولى ص ٩٧ من « رسائل الكندي » تحقيق وتقديم وتعليق د محمد عبد الهادي أبوريدة . القاهرة ١٩٥٠ - انظر أيضاً مقالة الكندي فيلسوف العرب الأول ، من صفحة ٤٩ إلى ٩٨ من كتاب « مقالات في أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور القاهرة ٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .

أما الفارابي فإنه يبين هذا في أكثر من موقف أيضاً . فنجد أنه عندما يبرز الفرق بين وجود بالحقيقة في ذاته خارج الذهن ، ووجود متعقل على مستوى الماهي في الذهن ، وذلك عندما يكون بصدد الحديث عن قسمي الموجود . [انظر عيون المسائل من المجموع للفارابي القاهرة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م صفحة ٦٦ ، ٦٧ . . . والمحسوسات عند الفارابي لها وجودها الذي يكون من العدم المحض بفعل الخالق سبحانه وتعالى ، عن علم وقدره . وعندما نقول « من العدم المحض » نعني أننا ننفي عن الفارابي القول بالصدور ونظرية الوسائط والأفلاك والعقول فيما يتعلق بالخلق على نحو ما فهم من كثير من الباحثين . فالفارابي يفرق بين الخلق والإبداع . هو والخلق لديه من العدم المحض بفعل الله خالق كل شيء عن إرادة . والإبداع هو « حفظ لإدانة الوجود » ، والقول بالعقول هو على مستوى الإبداع وليس على مستوى الخلق . وهو لا يعمد أن يكون مجرد أسلوب تعبير عن توزيع « الإبداع » أو « الحفظ على جميع الموجودات المخلوقة » .

ولم يكن الفارابي في حاجة إلى هذا الأسلوب في التوزيع ، فقد شرح الإبداع وحفظ لإدانة الموجودات كلها من مثل الشروع في القول . . . بالأفلاك والنفوس والعقول .

ولما قالها ليقدم شيئاً على أسلوب اليونان [انظر في هذا مقالتنا « الفارابي بين الخلق والإبداع » ، مقالة رقم ٤ من كتابنا « مقالات في أصالة المفكر المسلم » ، القاهرة ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م من صفحة ٩٨ - ١٣٥] .

فإذا رجعنا الآن إلى المتكلمين نجد أنهم قد أعملوا الفكر أولاً ومنذ البداية ، كما أشرنا في الموهود المتحقق خارجياً بصفة عينية ونجد أن الأشاعرة منهم بالذات قد حرصوا على إعطاء لفظ « الموجود » عينية فقط بالنسبة لشيء الموجود المخلوق فقالوا : إن الموجود هو الشيء والشيء هو الموجود ، وهو ما أثبتته المسكلات بعد ، في هذا الكتاب الذي بين أيدينا (وهو الذي صرح به مثلاً القاضي أبو بكر .

الباقلائي (المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٤ م) في كتابه « التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والقرامطة والخوارج المعتزلة » القاهرة ١٩٤٧ م تحقيق دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة والدكتور محمود محمد الحضيبي وقد نشر هذا الكتاب مرة أخرى في بيروت بتحقيق الألب مكارتي (، ومقاله الأصولي عبد القاهر البغدادي في كتابه « أصول الدين » .

وما يثبته الجويني لإمام الحرمين (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٩ م) في كتابه « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » . تحقيق دكتور محمد يوسف موسى ، والسيد عبد المنعم عبد الحميد .

(انظر في هذا : كتابنا : الجويني لإمام الحرمين طبعة أولى سنة ١٩٦٥ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر صفحة ١٢٣ وما بعدها . وطبعة ثانية سنة ١٩٧٠ صفحة ١٢٠ وما بعدها) .

الامر الذي يجعل لفظ « شيء » مرادفاً للوجود العيني فقط دون المتعقل . . . وكلامهم في « الشئ » المخلوق ، يعني عادة بعد قسمة الوجود إلى :

وجود له أول ومنفتح وهو العالم ، ووجود ليس له أول ومفتتح وهو الله سبحانه وتعالى ... على نحو ما نجد ذلك عند الجويني مثلا . انظر د لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة الجماعة ، تحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور .. « العقيدة النظامية » تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري .. « الشامل في أصول الدين » ، وقد نشر جزء منه بإشراف المستشرق الألماني كلوبفر - وقام بنشر الشامل أيضا (جزء منه) دكتور سهر مختار ودكتور فيصل عون .

وهو ما يعبر عنه المسكالات هنا بإيجاز في قوله : « فيقسمه - يقصد الموجود - إلى قديم ومحدث » .

ويلاحظ أنه يرجع إلى تناول هذا اللفظ بالدراسة مفصلا القول في دلالاته من حيث اللغة والإصطلاح عند « جمهور العرب » ، كما يقول ، وعند غيرهم من المفكرين حيث يتبين أيضا مفهوم اللفظ الذي يرتبط عند العرب بالواقعية الواضحة (انظر مثلا تعليق رقم ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ من التعليقات على الكتاب الذي بين أيدينا) .

ثم إن حديثه عن « المحدث » ، في الموضوع الذي نحن بصدد التعليق عليه (ص ٩ من هذا الكتاب) وقوله : « إن هذا الجائر قد وقع » يؤكد هذا المفهوم الواقعي للوجود .

(٢٦ ت) - إن تقسيم الموجود إلى قديم ومحدث هو أصل من أصول المتكلمين ومن أبرز أقوال متكلمي الاسلام في هذا ما يذكره الأشاعرة في كتبهم ؛ فنجد الباقلائي ، والبغدادى ، والجويني مثلا يقسمون الموجود إلى :

« ما ليس له أول ومفتتح وهو الله سبحانه وتعالى ، و « ما له أول ومفتتح » ، وهو الموجود الحادث . هذا بالنسبة للخلف .

أما السلف فقد عبروا عما د له أول ومشتح ، بـ « كل موجود سوى الله تعالى ، ويجب أن يتبين الباحث أن السلف والخلف قد جعلوا الموجود الحادث مسبقا بالعدم . ولا يختلفون إلا في طريقة اثبات الحدوث : فبينما نجد طرق السلف تعتمد أغلبها على تأمل صنع البارئ تعالى في خلقه ، نجد الخلف تأخذ ببعض التقسيمات الذهنية الواردة في الفكر اليوناني . مثل قسمة الموجود العيني إلى جوهر وعرض ، قسمة عقلية ، من أجل إثبات الحدوث . ويلاحظ أن المكلاقي يقدم طريقتين في إثبات الحدوث ، تعتمد كل منهما على تبين مفهوم التغير في الموجودات على نحو ما يتبين ذلك من تحليلنا لمفهوم الحدوث لديه (انظر إلى صفحة ٦١٠ . إلى صفحة ٩٤٠ . من هذا الكتاب) .

(٢٧) — نلاحظ أن المكلاقي ، بإثباته الحد الذي ينقطع عنده نظرا المتكلم ، يحرص على بيان حدود العقل . التي تفهم من خلال القول بـ « للطاقة الإنسانية ، فالعقل عند المتكلم ، بل عند المسلم بصفة عامة له حدوده التي لا يملك أن يتحداها بحكم ما جبل عليه من فطرة — (انظر في هذا الدراسة التي قنا بها عن نظرية المعرفة عند الكندي في مقال : الكندي فيلسوف العرب الأول — بمجلة المناهل التي تصدرها وزارة الثقافة بالمملكة المغربية . العدد ٧ و ٨ أكتوبر ١٩٧٦ يناير ١٩٧٧ رأيا أيضا كتابا د مقالات في اصالة المفكر المسلم القاهرة ١٣٩٦ / ١٥٧٦ من صفحة ٩٨ إلى ٣٥ : من نفس المصدر) .

حيث يتبين بالنسبة للاول أن العقل الانساني رغم ثقته به وتقديره لدوره في تناول ما تأتي به الحواس كمصدر يؤكد وجود العينات الخارجية ، يصرح بأن هذا العقل لا يملك تناول بعض الموضوعات بالدراسة والبحث ، لكونها فوق مستواه . هذه الموضوعات هي الحقائق الغيبية أى معرفة ذات الله وصفاته والجنة والنار ... الخ فالعقل إزاء هذه الحقائق لا يملك سوى إثبات وجودها وليس معرفة كنهها

وحقيقتها . والامر بالمثل بالنسبة للفارابى الذى لا يتناول بالبحث سوى الموضوعات التى فى مقدور العقل أن يبحثها .

وهذه ما نجده أيضا عند المسكلاقي على نحو ما أثبتنا .

(٢٨ت) — لارسطو مصنف بهذا الاسم طبقا للتعريف بمصنفاته الوارد عند الكندى فى كمية كتب أرسطو (انظر ص ٣٦٢ من رسائل فلسفية للكندى تحقيق وتقديم وتعليق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الاستاذ بجامعة القاهرة والكويت طبع بالقاهرة ١٩٥٠ م .

ويجدر بنا أن نثبت أن هناك من بين المستشرقين من يقول بأن الفارابى هو أول من عرف بمصنفات أرسطو فى المشرق . والحقيقة أن الكندى هو أول من قدم ثبوتا بها فى رسالته المذكورة أعلاه ، وقد لاحظ هذا ، الاستاذ الدكتور أبو ريدة وأثبتته فى دراسته .

ولم يوضح المسكلاقي ما إذا كان « كتاب البرهان » هذا هو كتاب أرسطو المعروف أم مصنف صنفه هو نفسه وسماه بهذه التسمية .

وإلى أميل إلى اعتباره من مصنفات أرسطو ؛ خاصة وأن المسكلاقي يشير فى سياق كلامه إلى مصنف آخر قال عنه انه « المقولات » وأرى أيضا أنه له ، لأنه لم يوضح النسبة .

ولما كان لارسطو — كما نعلم — كتاب بهذا الاسم البراهين . فالارجح أن يكون الاثنان لارسطو ، لحين ظهور ما يدحض هذا الترجيح .

(٢٩ت) — يهدف علم الكلام ، كما نعلم . إلى تثبيت العقائد بالحجج والبراهين العقلية التى تتغير بتغير الخلفية الذهنية للجماعة — وهذا ما يبرر اتخاذ المسكلاقي وغيره أسلوب اليونان فى دحض آراء اليونان إذ فى هذا إبراز لما لديهم من ثغرات .

(٣٠) -- العلم الطبيعي في عرف القدامى هو : العلم بالادنى أو الاسفل في مقابل العلوى ، أى أنه علم بأحوال ما يقتدر إلى المادة في الوجودين العلوى والسفلى ، (انظر صفحة ٤٣ من كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى ح ١ طبعة كلكتة) ويحدد الباحثون في العلم الطبيعي موضوعه ، فيقولون : الجسم الطبيعي ، الذى تحدث فيه الحركة والسكون . هذا هو المقصود من العلم الطبيعي في مفهومه العام قديما وتفرع عنه عدة علوم هي العلوم التى تتعلق بالدراسة التخصصية للوضوعات على اختلافها وقد حددها القدامى من العرب بعشرة : علم الطب ، وعلم البيطرة ، أو علم البيطرة ، وعلم الفراسة ، وعلم تعبير الرؤيا ، وعلم أحكام النجوم وعلم السحر ، وعلم الطلسمات ، وعلم السيميا (وهو يطلق على غير الحقيقى من السحر) (ص ٤) -- نهانوى (علم الفلاحة ... (ص ٣ تهانوى) -- يلاحظ أن التهانوى لم يثبت ما طرأ على هذه العلوم من تطور . فعلم أحكام النجوم مثلا ، قد خلصه الفارابى بما لا يصح أن يكون فيه -- فى رسالته « النكت فىما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم -- (ص ٧٦ من المجموع للفارابى القاهرة ١٣٢٥ : ١٩٧٥ م كما أن الباحثين العرب قد استبعدوا علوم السحر وغيرها بما لا يقوم على أسس بحث استقرائى يعتمد على شهادة الحس وحكم العقل فيما تقدمه شهادة الحواس ، بما يؤدى إلى تنكشف ما يحكمكم الجزئيات المدروسة من نظم ، أى من قوانين ، هي القوانين العلمية بالمعنى الحديث (انظر مثلا ما ذكره الدكتور قدرى طوقان فى كتابة العلم عند العرب حيث أبرز تقدم العلوم عند العرب بعدة قرون قبل أوروبا وأن هذا التقدم كان على أساس تطبيق مفهوم الاستقراء فى البحث وكذلك كتاب المستشرق هونكة . حيث أشارت إلى تقدم العلوم الجزئية عند العرب ، ثم أبحاث د . عبد الحليم منتصر عن تقدم العرب فى العلوم .

ولقد أثبت هذا التقسيم التالى لفروع العلوم الذى أورده التهانوى من أجل بيان ما

فيه من تصور . وأنه لا يمثل إلا مفهوما خاطئا ، دحضه العرب القدامى أنفسهم من أهل العلم والمعرفة مثل : الفارابي يحلى نحو ما أشرنا إليه . ولا يغيب عنا أن الفارابي يذمى إلى فترة زمنية متقدمة ، وأنه قد تلا الكندي الذى بين أيضا مدى فهمه العميق لاسس البحث العلمى الاستقرائى (انظر مقال : الكندي فيلسوف العرب الاول . بالعدد السابع من مجلة المناهل التى تصدرها وزارة الثقافة بالمملكة المغربية اكتوبر ١٩٧٦ م) .

(٣١) — يتبين للباحث أن المكلاقي يحرص على بيان أن هذه الصناعة يشتمل الكلام فيها على مقدمات ومبادئ . الامر الذى يؤدى فوراً إلى أن المنهج الملائم لها هو : الاستدلال دون الاستقراء . والمكلاقي من يفرق بين المناهج التى تختلف باختلاف موضوعاتها . والموضوع هنا هو : حدث العالم ، وليس العالم كواقع يحتاج إلى الكشف عن ذاته تبيين النظام أو القوانين التى تنظم جزئياته إذ أن هذا هو موضوع العلم بالمعنى الحديث أى Science والمنهج الملائم له هو : الاستقراء ، الذى يؤدى إلى كشف الجديد ، كما نعلم ، والعالم بالنسبة للتكلم الذى يود تثبيت العقائد يمثل حقيقة وواقع طبعاً ، كما يصرح بذلك على العموم المكلاقي قبل ذلك بقليل عندما يقول : : حدث العالم من العلم الطبيعى ، انظر فى الأجسام الموجودة ، هى واقعة فى التغيير . موصوفة بأنحاء الحركات والسكنات ... (انظر ص ٥ من النسخة الخطية ، وكذلك صفحة ١١ من المنسوخ باليد ولكن هذا الواقع لا يتناوله من أجل التعرف عليه فى ذاته أى الكشف عن قوانينه ، كما يفعل العالم فى معمله ؛ ولكن كموضوع له دلالة وجود . تتضمن أصلاً مقدمة هى وجود صانع للعالم مثل أن العالم آية من آيات قدرة الله على الخلق .

(٣٢) — يقول النهايوى : مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كاثبات : القدم والوحدة للصانع ، وأما قضائياً فتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من

الجواهر الفردة وجواز الخلاء، وانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد؛ وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته. انظر صفحة ٢٣ من كشف اصطلاحات الفنون (ويلاحظ أنه يقصد عند قوله: «وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد»، أي تتوقف على أسلوب المقاطعة من حيث التقسيم الذي يثبتونه وهم بصدد البرهنة على حدوث العالم من أجل إثبات وجود صانع له هو الله سبحانه وتعالى.

ثم يقول د. .. والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للوجود والمعدوم والحال ... الخ (نفس المرجع السابق) والقضايا الكلامية تغيير بتغيير الأساليب التي يهاجم بها المناوئون مسائل العقيدة.

٣٣ - من المواقف المميزة للمفكر المسلم. حرصه على الدلالة اللغوية للألفاظ التي يستعملها، والمسكلات، كمنكر مسلم يقف نفس الموقف ويعرض لمضمون لفظ «الموجود» لغوياً، وعندما تقرأ ما أثبتته عن معاجم اللغة فيما يتعلق بهذا اللفظ «تشعر وكأننا مع الكندي، فيلسوف العرب الأول»، في أول موقف له في موضوع «الفلسفة» فيحدثنا عن الموجود من أجل تبين «إنيته»، أي وجوده المتعين خارج الذهن. وهو ما يعبر عنه من المسكلات هنا، بأسلوبه المبسط المناسب لمن يتوجه لهم بالرد عندما يقول: «قد يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان، وأن يمكن منه ما يراد منه، ويسكون معرضاً لما يلبس منه»، (انظر ٢٢١، ٣ من النص).

٣٤ ت - إن هذه الحقيقة التي يعبر عنها المسكلات بقوله: «لأن الجمهور إنما يضمون الألفاظ لما أدركوه، وما لم يدركوه. فلا يضمون له لفظاً...»، تمثل اتجاهاً واقعياً في تحديد مفهوم الألفاظ، ذلك أن العرب كأيدين المسكلات لا يضمون لفظاً إلا لما أدركوه فقط. والإدراك يرتبط بمعاني واضحة متميزة، تتحدد وتبلور بحكم

الاحتكاك بالواقع بأنواعه . وهذا هو الذى تقع عليه فى المدرسة الانجليزية حيث يظهر مفهوم قيمة الوجود الخارجى الواقعى بالنسبة لدلالة الألفاظ . ويكون العرب أصلاً ومن بينهم المسكلاقي ، هم الذين طبقوا هذه المعانى والمفاهيم بحكم تقديرهم العميق للوجود الواقعى للموجودات التى تمكن فى نفوسهم من واقع الاحتكاك بالنصوص المنزلة التى تبحث على تقدير الموجود الخارجى فى عينيته .

٣٥ - تواطؤا : أى بالاتفاق ، وفى هذا إشارة إلى الاصطلاح ، الذى هو الاتفاق على تسمية شئ باسم بعد نقله عن موضوعه الأول . ويلاحظ أن هذا النقل لا يتم إلا لوجود مناسبة بينهما ، كالعوم والخصوص أو لمشاركتها فى أمر أو مشابهتها فى وصف أو غير هذا وذاك . (انظر كتاب التعريفات للجرجاني ص ١٩ طبعة تونس) والذى حدث فى اللغة العربية أن كثيرا من الفاظها ، عندما تعددت العلوم وبالذات بالنسبة للعلوم الشرعية أصبح له معنى فى اللغة وهو الاستعمال الأصلى له ، وآخر فى الاصطلاح حسب كل علم من العلوم التى يستعمل فيها ، والأمثلة بالنسبة لصناعة الفلسفة ، فقد حرص الفيلسوف المسلم على تقديم الألفاظ العربية على ما استبقاه بعد تغيير مضمونها الاصطلاحى من التراث الدخيل (انظر المفكر المسلم والواقع ، بقلم د . فوفية حسين محمود سنة ١٩٧٤ .

٣٦ - يؤكد بهذا واقعية الوجود الخارجى ، ويبرز مفهوم التصديق . لأنه يبين أن المعقول : « خارج النفس » ، وهو يعينه كما هو فى النفس ويلاحظ أن المسكلاقي لا يرد الوجود إلى مبادئ عقلية كما فعل أرسطو ، وإنما يرده إلى حقيقة خارجية . ليس للعقل دخل فى تحديدها . أى تحديد وجودها وحقيقته ، لأنه لا يملك ، فيما يتعلق بهذا الوجود الخارجى سوى أن يتلقى ما تقدمه الحواس . لإعمال الفكر فيه ، وشهادة الحواس صادقة من ناحية لإثبات الوجود ، حتى ولو لم يبدو فى بعض جزئياته أحيانا على نحو ما هو عليه فى حقيقته .

٣٧ ت — التصديق : معنى من المعاني التي تقع عليها عند الفارابي في كتاب «عيون المسائل» ، بالنات عندما يقسم العلم : إلى « تصور مطلق » و تصور مع تصديق ، (أنظر كتاب عيون المسائل : صفحة ٦٥ من المجموع للفارابي القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٧ م وأنظر : أيضا مقالنا « الفارابي بين بين الخلق والابداع » من صفحة ٩٨ إلى صفحة ١٣٥ من كتابنا « مقالات في أصالة المفكر المسلم » القاهرة ١٣٩٦/١٩١٦ م .

والمسكلات كالفارابي يشير إلى نفس المعنى . ويصح أن نبرز هنا أن التصديق عندهما وعند الكندي من قبلها ، بل وعند كل مفكر مسلم طبقا لما يكشف عنه موقف التصديق في وجود عالم من خلق الله سبحانه وتعالى ، وتبعا لتصريحات كل منهم ، نقول : لأنهم جميعا ينطلقون من « الموجود الخارجي » العيني . وهم بهذا يختلفون في نقطة انطلاقهم عن أرسطو ومدرسته الغربية لأنهم يشرون من المبادئ المتعلقة — على نحو ما يتبين ذلك من واقع دراساتنا لفكر المسلمين : متكلمين وفلاسفة [انظر كتابنا « مقالات في أصالة المفكر المسلم » المقالة الثالثة والرابعة ، على وجه الخصوص] .

(٣٨) — يجب أن نشير إلى أن المنكرين المسلمين قد إستعملوا لفظ « ماهية » في اتساجهم المنكري في معنى يختلف عن المعنى الذي كان للنظ في تراثه اليوناني .

فبينما نجد أن الماهية في التراث اليوناني وخاصة عند أرسطو تعني وجوداً متعلقاً ليس له حقيقة في الواقع الخارجي ، نجد أن اللفظ يعني عند بعض فلاسفة المسلمين الذين استعملوه : « الوجود المتحقق خارجياً » فهم قد استعملوا اللفظ على أنه من أدوات « صناعة الفلسفة » ، ولكنهم حرصوا على أن يكون له المفهوم الذي يمثل أساس فلسفتهم في الوجود ، وهو أنه : وجود له حقيقة متعينة خارجياً منفصلة عن الذات العارفة ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

(٣٩) — المقولات : جمع للنظ « مقولة » وقد أثبتنا العرب ترجمة للفظ

Catégorie . وقد انتهى الاصطلاح في العصور الوسطى إلى إطلاقها على «الجوهر»، والأعراض التسعة، واتفوا إلى أن المقولات «عشرة»، وقد نبعت الفكرة أصلاً عن قول أرسطو في الجوهر والعرض والمادة القديمة، ودخول هذه الهيولى في تكوين الموجودات التي تتخذ صورها فيحق عليها الاستفسار بـ «ما»، و «متى»، و «أين» .. الخ فالرد على هذه الأسئلة بمثل المقولات أي المحمولات .

ويلاحظ أن هذا الفهم للموجود يقوم على تصور متعلق لمادة الموجودات، فأصول فهم الوجود عند أرسطو متعلقة وليست واقعة محسوسة، إذ أنه لا يلجأ إلى الواقع إلا بعد تفسير مسبق لهذا الواقع؛ فهو أي أرسطو يواجهه وفي رأسه نسق فكري متسق، أي أنه يواجه الواقع الخارجي منطلقاً من العقل، أي من الذات العارفة، بينما المفكر المسلم يواجه الواقع منطلقاً من الواقع ذاته الذي يعترف بأن له وجود منفصل عن ذاته العارفة انظر في هذا أيضاً . مقال المفكر المسلم والواقع د بقلم دكتورة ، فوقية حسين محمود .

(٤٠ت) — يلاحظ أن المسكلاقي ينبه بهذا إلى أن المعلوم من الوقائع الخارجية الموجودة، وهو ما يقع عليه التصديق، أقل مما هو واقع خارجياً — أي أن علم الإنسان رغم إجهاده، ما هو إلا علم ببعض ما هو موجود حقيقة أي ببعض الموجودات، لأن «ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس أكثر مما صار معلوماً في النفس — ومن هنا كان «أعم من الصادق» .

(٤١ت) الخلاء : هو عند المتكلمين : إمتداد موهوم أي مفروض في قبل العقل في الأجسام . ويسمى أيضاً بالمسكان الموهوم . أي أنه يمثل الفراغ الموهوم أي الذي لا يدل عليه واقع محسوس ولذلك نجد أغلب المتكلمين يصرون بأن العالم ليس به «خلاء» بل هو «ملاء» .

(٤٢) المحمول : عند المنطقيين : هو المحكوم به في القضية المحلية دون الشرطية .

(٤٣) الموضوع : عند المناطق : هو المحكوم عليه في القضية المحلية . وهذا هو المعنى المطلوب هنا في سياق كلام المكلائي . إذ ورد لديه القول بـ « إنه محمول بذاته على ذلك الموضوع » .

ولكن لفظ « موضوع » له عدة معاني أخرى في الاصطلاح لها أهميتها . من أبرزها : الشيء المشار إليه إشاره حسية ، والذي هو عين للدلالة على المعنى . هو يذكر في سياق كلام منصب على موضوعات تدرس دراسة قائمة لا على تطبيق منهج استدلالى ولكن ، على الأكثر على تطبيق المنهج الاستقرائى

ومن معاني اللفظ أيضاً : ما هو مصطلح أهل الحديث بالنسبة لحديث الكذب على الرسول عليه الصلاة والسلام . الحديث الموضوع تحرم روايته .

(٤٤) الأشعرية : أصحاب أبي الحسن الأشعري [المتوفى سنة ٣٢٤هـ/٩٣٥م] وكان أبو الحسن في مستهل حياته العسكرية معتزلياً . ثم اعتزل الاعتزال وانبرى لخدمه ، فكانت نهاية المعتزلة على يديه . . ولا غرابة في ذلك وهو الذى عاش معهم وتدرّب على أساليبهم وعرف مداخلها ومخارجها حتى أن استأذه الجبائى « كان يقدمه على نفسه في المناظرة لعلمه بمقدرته على صد الخصوم ، ولذلك جاء خروجه عنهم وتقريره مهاجمتهم طامة كبرى على الاعتزال كما أشرنا . ومن أهم مصنفاته : « كتاب مقالات الإسلاميين » . « والمع في الرد على أهل الزينة والبدع » . « والإبانة عن أصول الديانة » . تقديم وتحقيق وتعليق « دكتوراة فوفية حسين محمود القاهرة دار الانصار س ١٣٩٧ ، ١٩٧٧ - ينظر التقديم خاصة حيث دراسة سيرته ومصنفاته منهجه .

نذكر من أصحابه : القاضي أبو بكر الباقلاني [٤٠٣هـ - ١٠١٤م]
صاحب كتاب «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والقرامطة والخوارج والمعتزلة»
طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، د. محمود محمد الخضيرى
وللكتاب طبعة أخرى ببغروت بتحقيق الألب مكارقي .

وعبد القاهر للبغدادى صاحب كتاب أصول الدين .
والجوينى إمام الحرمين : صاحب التصانيف المتعددة فى الكلام وغيره ، صنف
فى الكلام : الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد « طبعة القاهرة
سنة ١٩٥٠ تحقيق د. محمد يوسف موسى ، والسيد عبد المنعم عبد الحميد . وكتاب
دلع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة تحقيق وتقديم دكتورة فوية حسين
محمود القاهرة ١٩٦٥ - وكتاب العقيدة النظامية ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكورنى
وكتاب « الشامل فى أصول الدين » وقد حقق منه جزء المستشرق الألمانى كلوبفر
كما قام بتحقيق جزء منه دكتورة سهير مختار ودكتور فيصل عون ، أنظر أيضا
تعليق رقم (٢٥)

(٤٥) يقول الجوينى إمام الحرمين [المتوفى سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٩٠م] وهو
الذى أخذ على عاتقه تنظيم أقوال الاشعرية السابقين عليه والذين أطلق عليهم تعبير
« أهل الحق » وله مذهب فى إثبات الحدوث على طريقة أهل الحق [انظر الجوينى
إمام الحرمين ومذهبه فى حدوث معالم - العدد رقم ٤٠ من سلسلة أعلام العرب
التي تصدرها المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥ طبعة أولى
وقد صدرت طبعة ثانية لنفس الكتاب سنة ١٩٧٠] يقول : إن حقيقة الشيء هى
الموجود ، فالموجود هو الشيء والشيء هو الموجود ، وما لا يوصف بكونه شيئاً ،
لا يوصف بالوجود ، وما لا يوصف بالوجود ، لا يوصف بكونه شيئاً .

ثم نجد الباقلاني فى باب « أقسام العلوم من كتاب «التمهيد فى الرد على الملحدة

المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة يقول نفس التعريف - ويلاحظ أن المقصود بهذا التعريف هو استبعاد أن يكون الشيء هو المعلوم وهو السائد عند المعتزلة لأن المعلوم يمكن أن يكون معدوماً - والمعدوم لا يمثل أى وجود، فهو عدم محض والاشاعة خلافاً للمعتزلة يريدون أن يعبر لفظه شيء، على الوجود الحقيقي.

(٤٦) المعتزلة: يقول عنهم الشهرستاني أنهم ديسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً من وصمة اللقب، إذ كان الذم به متقناً عليه بقول النبي عليه الصلاة والسلام «القدرية مجوس هذه الأمة»، (انظر ص ٤٣ من ١ من الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلاني - القاهرة ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م) وينبه الشهرستاني إلى أنه «كيف يطلق لفظ الضد على الضد» (نفس المرجع) وهذا يعنى أنه يجب تداول لفظ «قدرية» بتحفظ. ومن ابرز القائلين بالاعتزال: واصل بن عطاء [٥١٣ - ٥٥٥هـ] وعرف أصحابه «بالواصلية»، وقد توجه بعضهم إلى المغرب (انظر صفحة ٤٦ من نفس المرجع) ثم أبو الهذيل العلاف [٥٢٦ - ٦٥٠ م] وعرف أصحابه «بالهزلية»، ينظر لمزيد من التفاصيل بالنسبة لهما السكامل للمبرد ص ٩٢١ - ٣ وما بعدها، وكذلك الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٧٣ - انظر أيضاً كتاب فرق وطبقات المعتزلة - تأليف القاضي عبد الجبار الهمداني (المتوفى سنة ٤٠٥ هـ ٧٣٩ م) تحقيق وتعليق د. على سامى النشار، والسيد عصام الدين محمد على الاسكندرية سنة ١٩٧٢.

(٤٧) إن الفارابي - على سبيل المثال - من الفلاسفة المسلمين الذين استعملوا لفظ «شيء» فى معنى أوسع من المعنى الذى استعمله فيه الاشعرية من المتكلمين وإن كان السكندى قد اهتم عن ذلك.

(٤٨ ت) يلاحظ أن المسكلاتي بهذا ينبه الى ما طرأ على الالفاظ من تطور بالنسبة لمضمونها الاصطلاحي . وهذا موقف علمي له قيمته ، وهو يتفق فيه مع أغلب المفكرين المسلمين ، وهو الاهتمام بتحديد مضمون الالفاظ من أجل الوصول الى الحقيقة من جهة ، ومن جهة أخرى من أجل حصر الخصم فيما حدده من معنى ، وبناء أساليب الرد الهادئة لادعاءات الخصم على تبين هذا التحديد ؛ مما يؤدي مباشرة إلى النتيجة المطلوبة بالنسبة للمتكلم الموفق (انظر التقديم للكتاب الذي بين أيدينا) .

(٤٩ ت) أغلب الظن أن «برنانيدس» تحريف لإسم الفيلسوف اليوناني القديم «بارمينيدس» Parminades الذي ينتمي إلى المدرسة الإلييه ، والذي عرفه المسلمون وعرفوا مذهبه من خلال كلام أرسطوطاليس الذي ترجمت جل كتبه إلى العربية منذ عصر الأمون [] كما نعلم ، بل ومن قبل ذلك . وقد خصص أرسطوطاليس جزءاً من كتابه « في الطبيعة » للتعريف بالمدارس السابقة عليه فنقل إليهم فكرة بارمينيدس عن ، أن الوجود واحد وغير متحرك ، وهو يتفق وما يذكره المسكلاتي في عرضه هذا عن آرائه حين يقول : « وأبطل ذلك كثرة الموجودات ، وجعل الموجود واحداً » .

ومن هنا كان قوله : « بإبطال الكون والفساد » ، وقوله بتناهي الوجود ، ولبارمينيدس قصيدة طويلة عن « الحقيقة والظواهر » تقوم على فكرة المقابلة بين طريق الحقيقة ، وطريق الرأي ، وأن العالم لا يمكن أن يعرف إلا إذا كان ساكناً وقد رقاوته فكرة ، المقابلة ، أو « الضد » إلى الجدل ، أو « الديالكتيك » . ويمكن أن يقع الباحث على ذلك من خلال ما قاله ، المبشر بن فاتك في كتابه « مختار الحكم » ص ٢ عن بارمينيدس من أنه صاحب مذهب « الغوامض » وقد فسر الدكتور عبد الرحمن بدوي — محقق الكتاب ، هذا اللفظ بأنه يعني « وبالبيكتيك »

ذكر هذا أيضا الدكتور على سامى النشار فى كتابه عن «هيراقليطس»
(أنظر ص ٣١٦ من كتاب : «هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره فى الفكر
الفلسفى » - دكتور على سامى النشار ودكتور محمد على أبوريان ، ودكتور عبده
الراجحي طبعه أولى سنة ١٩٦٩ : الاسكندرية مصر) . وتعتبر فلسفة بارمنيدس
مقابلة لفلسفة هيراقليطس القائلة بالتغير . ويشير فيليب ويلرايت Wheelwright
Pirrip فى كتابه عن هيراقليطس ، وهو القسم الذى قام بترجمته الدكتور عبده
راجح فى المراجع السابق ذكره عن هيراقليطس ، إلى بعض نصوص لبارمنيدس
من قصيدته تبين كيف أن الموجود : إما أن يكون أولا يكون ، (أنظر ص ١٤٧)
من نفس المراجع ، وهذا ما بينه المسكلاتى فى بداية كلامه عن بارمنيدس عندما
يقول : وهذا المعنى هو الذى فهمه برنانيدس من غير الموجود ؛ فلذلك قال :
وكل ما هو غير موجود فليس بشئ . .

(٥٠) يلاحظ أن المسكلاتى فى عرضه للالفاظ المشتركة ، أو للمضمون
الإصطلاحى للالفاظ ، يحرص على مقارنتها بعضها ببعض ، وذلك من أجل إبراز
الاعم منها والأخص ، مما يسمح للباحث بتبين العلاقة التى يمكن أن تجمع بين هذه
المدلولات جميعها ، وهذا ما سنلاحظه على مدى عرضه للالفاظ المشتركة .

(٥١) يلاحظ أننا قد أثبتنا أن المعتزلة تعرف « الشئ » بأنه ، المعلوم ،
وليس ، الموجود على نحو ما فعل ، أهل الحق ، ولذلك ذكر أهل الحق ، أن
المعتزلة بهذا قد أدخلوا المعدوم ضمن دلالة لفظ شئ . ، لأن المعلوم يشمل ، الموجود ،
والمعدوم (أنظر ما ذكره الأشاعرة عن المعتزلة فى الشئ . مثلا كتاب : « التمهيد ،
للإقبال فى ص ٤٠ ، أنظر أيضا صفحة ٧٢٢ من كتاب كشاف اصطلاحات الفنون
للتهانوى) طبعه كلكته لفظ شئ . ، وقد ورد فى مستهل الكلام فى هذا اللفظ رأى
الزمخشري فى الشئ . حيث قال : « اسم لما يصح أن يعلم أو يحكم عليه

أو به موجوداً كان أو معدوماً ، محالاً كان أو ممكناً ، على أنه معنى اللفظ في اللغة ، ثم يورد بعد ذلك رأى المتكلمين حيث يثبت ما قاله الأشاعرة ، والمعتزلة ، وهو على نحو ما أورده المسكلاقي في بيانه هنا ويمكن الرجوع إلى مفهوم ، الشيء ، أيضاً إلى ماورد في كتاب الجويني لإمام الحرمين ، بقلم دكتورة فوقيه حسين محمود (سلسلة أعلام العرب رقم ٤ ، صفحة ١٥٣ وما بعدها من الطبعة الأولى) .

(٥٢) إن قوله : « التي هي أخص » له أهميته إذ أنه بهذا ينبه ذهن الباحث دائماً إلى قيمة المقارنة بين المدلولات .. وإلى اختلاف النظرة إليها من ما تنسب إليه ، وهذا يدل على أن المسكلاقي كان يفرق تفرقة واضحة بين مفاهيم الماهيا : ما يدل . منها على المتعقل ، وما لا يدل عليه ، ما يتصل منها من بعيد أو قريب بالوجود المتحقق وما لا يمت إلى ذلك بصلة ، الأمر الذي يجعل « الاتجاه العقلي » فقط : في « الفلسفة » الدخيلة محل دراسة وبحث ومقارنة وتقييم . وهذا كله يهيء العقول إلى الاستغناء عنه عند مواجهة الوجود الحقيقي خارجياً ، أي الماروجود العيني ، الذي يفرض نفسه عن طريق شهادة الحواس من أجل إعطاء نفسه مكان الصدارة والأولوية عند تحصيل المعرفة على المتعقل المتصور الذي لا يجب أن يكون إلا في مرحلة تالية على شهادة الحواس عند محاولة فهم الوجود الخارجى وهو ما لا يمثل موقف أرسطو لأنه ، كما سبق وبيننا ذلك (انظر التقديم يشرح من مبادئ عقلية عند محاولة تبين حقيقة الوجود . انظر أيضاً تعليق رقم (١٢))

(٥٣) — للفظ « مثلث » عدة معاني أشهرها المثلث في علم الهندسة ، ولكن لما كان المسكلاقي يقول : « فإن المثلث إنما يقال فيه : إما توجد له مساواة الزوايا لقائمتين أو لا ، فالأرجح أنه لا يعنى المثلث في علم الهندسة ، الذي تعريفه : « سطح يحيط به ثلاثة خطوط ، وبالتالي لا يمكن أن يكون له إلا « زاوية واحدة فقط قائمة » كما نعلم . وإنما يقصد المثلث عند أهل التكسير ، أي أصحاب الجفر (والجفر

هو « علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة ، ويسمى بعلم الحروف ، وبعلم التفسير أيضا . وفائدته : الإطلاع على فهم الخطاب المحمدي ، الذي لا يكون إلا بمعرفة علم اللسان العربي » ، انظر في هذا صفحة ٢٠٢ من ج١ من كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي .

والمثلث عندهم هو : « مربع مشتمل على تسعة مربعات صغار ، سمى به ، لأن أحد أضلاعه مشتملا على ثلاثة مربعات صغار » (انظر ص ١٧٣ من نفس السابق) خاصة وأن المسكلاقي يشير بعد ذلك إلى تأويل قوم المنسرين : « على أنه واسطة أصلا ، ويرى أن هذا تشنيع ، ولكنه » أدل بالإضافة إلى جنس المثلث ، ومعناه : أن لا يوجد جنسه قبله وجوداً كلياً ، الخ . وما يرجع ما نقوله إنه ورد أن لمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون به إلى أهل البيت ، (انظر صفحة ٢٠٣ من نفس المرجع السابق) . ويكون المسكلاقي بهذا من المفكرين الذين يستعينون عند تفسير الأمور الدقيقة اللطيفة في المنطق والفلسفة عموماً بأمثلة مستقاة من الواقع الذي يعيشه أهل عصره فتبسط الأمور ، وتحقق الفائدة بصفة أقوى — وهذه ظاهرة تقع عليها عند ابن حزم الأندلسي الذي عرف كيف يبرز حقائق المنطق بأمثلة مبسطة وذلك في كتابه : التقريب لحد المنطق ، .

(٤٤٥) — يلاحظ أن المسكلاقي ينهي حديثه بالنسبة لكثير من الألفاظ الاصطلاحية التي هو بصدد شرحها بما يقال عند العرب أو عند الجمهور كما يقول — وذلك بعد أن يكون قد بدأ حيث يتيسر ، بشرح قول العرب أيضا . وهذا أمر لا يجوز أن يمر دون تعليق ذلك أن المسكلاقي ، يبدو في هذا وكأنه يود أن يحصر مختلف مفاهيم اللفظ غير المستقاة من الفكر العربي بين مفاهيم قريبة من ذلك القاري . العربي وتتميز بواقعيتها ؛ لأنها من واقع استعمال اللغة . وهذا له فائدة أخرى وهي التقليل من أثر المفاهيم الدخيلة على ذهن القاري ، كمفاهيم فلسفية قد يكون لها

أثر سىء يؤدي إلى ضلال قارئها — وبعده عن الصواب وبالذات بالنسبة لما
يس. العقائد .

(٥٥٥) — للفظ « وضع » عدة معاني اصطلاحية وإن كان المسكلاقي هنا
لا يستعملها إلا في معناها المستعمل في اللغة والذي يعنى الدلالة بنفسه بحكم الاعتياد
وهو ما، تدل عليه ظروف الجسم بحكم النظرة اليه من الأفراد الذين اعتادوا اعتباره
على نحو ما وقد اعتاد العرب النظر إلى بعض الأحجار على أنها نفيسة لتندرتها
وحسن ألوانها . . . الخ على نحو ما يبين المسكلاقي ذلك بعد ، فقالوا عنها : جواهر .
أما استعمالات اللفظ الاصطلاحي ، فأبرزها ما يرد عنها في الفقه وأكثر
استعمالها فيما يسمى « بفساد الوضع » وهو : « عود الوضع بما يقتضى فساد الموضوع
ويكون ذلك في القياس وغيره » (انظر : ل ١٣٤) من النسخة الخطية لكتاب الكافية
في الجدل . « للجويني إمام الحرمين (تحت الطبع) ويوجد المخطوط بالمكتبة
الازهرية آداب بحث تحت رقم [٥٤] ١٠٦٤٤ ، تحقيق وتقديم وتعليق دكتورة
فوقية حسين محمود) ومنها أيضا ما يقصده الحكماء بلفظ الوضع ، وهو ما أورده
التهانوي على أنه يعنى عندهم : المقولات (انظر صفحة ١٤٨٢ وما بعدها من
الكشاف) .

(٥٦) سبق التعليق على هذا المصنف اعتماداً على ما أسفرت عنه دراسة
مصنفاته في التقديم للكتاب (انظر ماورد عن مصنفاته في التقديم وأيضاً تعليق
رقم ٢٨ ت .

(٥٧) نجد ذلك فيما كتبه الجويني أمام الحرمين [المتوفى ٤٧٨ هـ - ١٣٨٩ م]
عن آراء بعض الأصوليين من سبقه ، وعما يراه هو نفسه بالنسبة لهذا اللفظ
« جوهر » الذي قبله كأحد قسمي الموجود العيني المتعلقين . وذلك في طريقة في إثبات
« حدوث العالم » على أسلوب أهل الحق — نرجع التعريف القائل : الجوهر : هو

ما يشغل الحيز أو المتحيز . إذ أنه يرى أن الجوهر كأحد قسمي « الموجود : هو المتحيز ولا متحيز سواء . وبين أنه لا فرق بين الحيز والمتحيز لإعتدالاً على مقاله فيما يتعلق بـ « الصفة النفسية » (أنظر في ذلك كتاب الجويني أمام الحرمين ومذهبه في حدوث العالم ، بقلم دكتورة فورية حسين محمود سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ صفحة ١٦١ ، ١٦٢ وما بعدهما بالطبعة الأولى سنة ١٩٦٥) ولهذا يكون المكلاقي قد أحسن العرض عندما ذكر أن اللفظ يطلق — « الجوهر » — « على الشخص المتحيز المشا إليه لا غير .. » وهذا رأى أهل الحق على وجه الخصوص كما تبين من الدراسة المشا إليها عن الجويني فيما سبق .

(٥٨٥) يشير المكلاقي هنا أيضا إلى التعريف الذي فضله أئمة الأشاعرة ومن أبرزهم الجويني أمام الحارون (المنوفى ٤٧٨ هـ - ١٠٨٩ م) ومن بعده الغزالي . حيث أن من سبقه من الأشاعرة كان يفضل تعريفات للعرض مثل :

« ما لا يبقى وجوده » أو « الذي يقوم بغيره » . وهو التعريف الشائع بين الفلاسفة على حد قول الجويني — وهو يصدد عرض أقوال السابقين ، ويتبين الباحث أن الجويني ، الذي أتبعه الغزالي في الكثير مما قاله — قد فضل صياغة أدق للعرض وهي « العرض ما يقوم بالجواهر » (أنظر كتاب الجويني أمام الحرمين بقلم د. فورية حسين محمود طبعة أولى ص ١٧٥) وربما يصح هنا قبل أن تترك الجوهر والعرض أن يتبين أن المتكلمين قد اتخذوا عدة طرق لإثبات حدوث العالم . منها ما يعتمد على النظر إلى الموجود الخارجى في كتلته العينية دون قسمة إلى جوهر

و « عرض » وهو ما نجده مثلاً عند الأشعرى إبي الحسن ، [المنوفى سنة ٣٢٤ هـ - ٩٤٥ م] الذى يعرض لمفهوم التغير الملحوظ خارجياً فيما يطرأ على المنطقة من تغير حتى تصير ذلك الانسان بكامل خلقته — متبينا الحاجة إلى صانع لا يحد هذه المنطقة التي لا تملك من أمرها شيئاً — ومن هنا يوجه النظر لإقامة القول بالحدوث من

أجل تبين وجود الصانع بالعقل — ونجد هذه الطريقة أيضا عند الجويني نفسه ،
 فيما سميناه د « طريقته الخاصة » ، حيث واجه الموجود دون قسمة إلى جوهر عرض
 د وأثبت تغيره وحاجته إلى صانع (أنظر من ١٨٦ إلى ١٩٣ من نفس المرجع السابق)
 أما الطريقة الشائعة بين المتكلمين وبالذات أهل الحق منهم — فهي تلك التي تستعين
 ببعض ألفاظ وتقسيمات عقلية مستقاة من أقوال الفلاسفة بعد تخليصها من مضمونها
 الإصطلاحي الذي كان لها في تراثها ، واعطائها مضمونا آخر يؤدي إلى إثبات أصول
 العقائد الإسلامية . من هذه الألفاظ والتقسيمات لفظا : « جوهر » ، « عرض » ،
 وهما يمثلان قسمي الموجود العيني — والقسمة هنا عقلية ويتبين أنهم قد لجأوا لها
 من أجل تيسير الفهم على أسلوب الفلاسفة الذي ذاع في ذلك الحين ، ودراسة
 الأصول الأربعة التي وضعوها من أجل إثبات الحدوث وهي : إثبات العرض
 وحدته ، واستحالة تمرى الجوهر عن العرض ، واستحالة حوادث لا أول لها تؤكد
 اهتمامهم بتقرير الوجود العيني للموجودات التي قسموها قسمة عقلية إلى جوهر
 وعرض ، (أنظر في هذا أيضاً — مقال : المفكر المسلم والواقع بقلم دكتور
 فويزة حسين محمود حولية كلية البنات جامعة عين شمس سنة ١٩٧٤ .

(٥٩ت) لا يتبين من كلام المسكلاقي ما إذا كان كتاب «المقولات» هذا من تصنيفه
 أم هو ترجمة لكتاب أرسطو الذي له نفس الاسم .

وإني أميل إلى الفرض الأول لأنه عندما يتحدث عن الأصناف الأربعة
 يقول : « التي عدتها » ، ولم يقل التي عدها أرسطو :
 فأغلب الظن أن الكتاب من تصنيفه وهو في منطق أرسطو أو حول منطق —
 وعندئذ من الجائز أن يكون شارحا لمقولات أرسطو .

(٦٠ت) الوجود ، بالقوة ، والوجود ، بالقفل ، مفهومان وردا مع التراث
 اليوناني من خلال أقوال أرسطو طاليس . ويرى هذا الأخير أن الموجود مركب

من مبدئين : مبدأ المادة ، ومبدأ الصورة . على اعتبار أن المادة هي الأساس وأن الصورة هي التي تحددت وتمثل ماهية . ويركز أرسطو على أن مبدأ الصورة هو الذي يعطى الوجود ، ولكن ليس معنى هذا أن المادة لا وجود لها أو هي «عدم مطلق» وإنما هي «لا تعين أى لا هي» وجود ، ولا هي «لا وجود» . وقد فسرنا البعض بأنها «إمكانية للوجود» أى أنها هي التي تمثل الاستعداد لمجيء الصورة [أنظر مثلا : أميل برييه في كتابه تاريخ الفلسفة ج ١ ص ١٩٩ .

[E. Brehier. Hist. de philosophie I. p. 199

ومن هنا كان الوجود كله عند أرسطو طائيس لا يخرج عن المتعقل في حقيقته . ويجب أن نشير هنا إلى أن مفهوم الامكان عند نظار المسلمين يختلف تمام الاختلاف عنه عند أرسطو طائيس، ذلك أنهم أى هؤلاء النظار، يقررون بين الوجود المتعقل والوجود الحقيقي . وهذا ما يظهر عند المتكلمين والفلاسفة ، ونخص بالذكر الفارابي الذي تحدث عما سمى لديه «دليل الامكان» (أنظر ص ٦٨ من المجموع للفارابي — عيون المسائل) وأنظر كذلك مقال : الفارابي في بين الخلق والابداع بقلم كاتبة هذه السطور

حيث يتبين أنه يصرح بأنه عند القول بالمفاهيم المتعلقة للوجود لا يخرج عن أنها مفاهيم وأن الوجود له حقيقته الخارجية المنفصلة عن الذات العارفة ، وأن كان الفارابي لم تعهم من الدارسين على هذا النحو . وهو ما حاولنا بيانه في مقالنا المشار إليه آنفا .]

(٦١ت) يلاحظ في أن هذا القول وهو «ليس كل ما هو متقدما في المعرفة متقدما في الوجود» يذكرنا بفلسفة ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وسادت فترة خلال القرن العشرين وهي تلك الفلسفة التي نبهت عقول الأروبيين إلى أن الوجود ليس هو «الماهية» بالمفهوم اليوناني الأرسطي وإنما «الوجود» يمكن أن يسبق

« الماهية » ، ذلك لأن هذه الفلسفة أصبحت ترى أن « الماهية » ليست ، هي أصل الوجود وإنما الوجود هو الذي يثير معنى « الماهية » في الذهن . هذه الفلسفة هي « الفلسفة الوجودية » ، « l'existencialisme » ، وأهم مبدأ فيها هو : أن الوجود يسبق الماهية .

l'existence précède l'essence

ونحن نعلق بهذا الكلام لأن أجل ربط آراء المكلاقي بالوجودية ، كذهب حديث ، ولكن من أجل التنبيه الى ان كثيرا من المبادئ الاصلية في الفلسفات التي ظهرت على مر العصور من بعد قد التفت إليها العرب ، وحصل عندهم بصفة مبكرة وعى بها ، وإن كانوا لم يسيروا في المتاهات التي دخل فيها أصحاب هذه الفلسافات الحديثة المعاصرة بحيث تجدهم قد حادوا عن الفكر السليم القويم فيما يتعلق بكثير من جوانب فلسفاتهم على نحو ما نجد ذلك في « الوجودية الأوربية » مثلا .

(٦٢ت) يلاحظ أن اللفظ « سبب » في العقليات معنى يخالف معناه في الشرعيات والمكلاقي يشير هنا إلى استعماله الاصطلاحي في العقليات حيث يكون أمرا دافعا للفظ علة ويقول الجويني إمام الحرصين [+ ٤٧٨ ص / ١٠٨٩ م] في كتابة : « الكافية في الجدل » (مخطوط رقم [٥٤] ١٠٦٣٣ بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة) حالياً تحت الطبع تقديم وتحقيق كاتبة هذه السطور) : « والسبب هو العلة ، سيما في العقليات (ل ١٣ ش من المخطوط) : أما في غير العقليات فيقول الجويني : « هو الوصلة وهو ما يتوصل به إلى المقصود ، فيقال للحبل سبب ، لأنه يتوصل به إلى الصعود والنزول . قال « فليمدد بسبب إلى السماء (من الآية ١٥ : ٢٢) » (نفس المرجع السابق » .

أما العلة فهي في غير العقليات أي في الشرعيات :

« يعبر عنها بالمعنى الذى فيه الأصل والفرع » (نفس المرجع السابق لـ ١٣١)
 ودالفرع ، كما نعلم هو ، ماثبت بأصل ، أو « ماالحق بأصل » أو « ما لا يثبت بنفسه
 أو الذى يعرف بغيره — وهذه كلها تعريفات يشير إليها الأصوليون
 فى كتبهم .

(انظر فى هذه المرجع السابق وأيضاً ص ٦٦ ، ٦٧ من كتاب التعريفات
 للجرجاني مصر ١٣٠٦ هـ) وحقيقة العلة عند الأصوليين أنها « هى الجالبة للحكم .
 او المؤثرة فى الحكم أو الموجبة للحكم » الكافية فى الجدل لـ ١٣١ تحت الطبع) ويبين
 الجوينى أن لفظة علة ، لا يقال لصفات الله تعالى المختصة بذاته ، لأن صفات الله تعالى ،
 لا تحدث بتغيير الحكم ، العلة سميت علة ، لأنها اذا أحدثت غيرت الحكم تشبيهاً
 بعللة المريض « (نفس المرجع السابق . — فإذا كانت العلة ، مرادفة « للسبب »
 فى العقليات ، فإنها ليست كذلك فى الشرعيات كما تبيننا ولدلك فالمسكلاى على حق
 فى أن يبرز هذا الفرق فى استعمال المنظرين ، حتى يكون القارىء على بينة مما
 أمره . وهو بصدد مواصلة الطريق مع المسكلاى فى حديثه فى هذه المسألة

(٦٣٣) يلاحظ أن التقسيم إلى هذه العلل الأربع يرجع الى أرسطو ، وقد
 قبله من جاء بعده من الفلاسفة القدماء وكذلك فلاسفة العصر الوسيط بأوروبا
 وهم أهل الفلسفة المسيحية ، ولكن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لفلاسفة الاسلام
 حيث نجد ان السكندى (٥٢٠ هـ / ٨٦٢ م) العرب الأول وكذلك الفارابى (٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م)
 قد حرص كل منهما على ان تصير العلة الغائية لديه منظوية تحت لواء العلة
 الفاعلة ففى أى الغائية تنقلص وتنكش فى مذهب كل منها . فالعلة الفاعلة لدى كل هى
 التى توجد الموجودات من العدم الممض (انظر مقالتي « السكندى فيلسوف العربى
 الأول » ، والفارابى فى قوله بالايحاد « و » الابداع ، العدد السادس من المناهل مجلة
 تصدرها وزارة الثقافة المغربية يونيو ١٩٧٥ ، وكتاب « مقالات — فى اصالة
 المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور .

(٦٤) من أبرز المتكلمين الذين نظموا اقوال اهل الحق د في الحدوث ، الإمام الجويني امام الحرمين (+ ٧٨٤ ص - ١٠٨٩ م) الذى يبين ان طرق اهل الحق في هذه المسألة تنقسم الى قسمين : طرق السلف وطرق الخلف .

معياره في هذا التقسيم أن هؤلاء أى الخلف هم الذين ادخلوا في طرقهم بعض الفاظ وتقسيمات ذهنية من التراث الدخيل من اجل ان تكون اجاباتهم داحضة لمفاهيم واعتبارات اصحاب هذا التراث على مقتضى مصطلحاتهم وتقديرهم لابعاد هذه المسألة .

ويتبين الجويني الفرق بين السلف والخلف منذ البداية فيما تقدمه كل فئة من مصطلحات ، وذلك بالنسبة لالفاظ مثل : العالم ، الموجود .

فتعريف العالم عند السلف هو د كل موجود سوى الله تعالى وصفاته ، وعند الخلف د العالم جواهر واعراض ، اى انهم أى الخلف قد اضطروا للرد على الخصوم ، الى تقسيم الموجود العيني --- الى جوهر وعرض ، قسمه ذهنية وعرفوا كل قسما بما يجعل كلا منهما لا يمكن ان يوجد منفصلا عن الاخر ووضعوا أصولا أربعة لاثبات الحدوث هى : -

(ا) اثبات العرض ، (ب) لاثبات حدثه (ح) اثبات استحالة تعرى الجواهر عن الاعراض (د) اثبات استحالة حوادث لأول لها . وينتهون الى ان مالا يسبق الحادث حادث أى أن الجوهر بما أنه لا يسبق ، العرض بحكم الاصل الثالث من هذه الاصول الاربعة الذى يربط الجوهر بالعرض الذى ثبت حدوثه بالاصل الثانى ؛ فيكون مالا يسبق الحادث حادث . أما طريقة السلف فهى ممثلة فيما قدمه ابو الحسن الأشعري عند قوله بان التغير يلحظ فى النطفة التى تتغير الى .. دون قسمة الموجود العيني الى جوهر وعرض - ويصح أن نشير هنا الى ان الجويني قد قدم طريقة اخرى له صرح بأنه لم يسبق اليها - وذلك فى مصنفة والعقيدة

النظامية في الاركان الاسلامية ، تحقيق المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثري —
أما طرق اهل الحق على اخلاقهم فنقع عليها في كتبه الكلامية الأخرى
وهي الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق المرحوم الشيخ محمد
يوسف مرسى وزميله ، والشامل في أصول الدين ، الذي حقق منه الجزء الاول وقام
بهذا التحقيق أولا المستشرق كلو بقر ، ثم الأنسة سبير مختار والسيد فيصل عون
ثم كتاب لمع الأدلة في قواعد عقائد اهل السنة الجماعية تحقيق وتقديم دكتور فوفية
حسين محمود ١٩٦٥ م انظر أيضا الجويني ومذهبه في حدوث العالم بقلم دكتور
فوفية حسين محمود سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ سنة ١٩٦٥ وقد أعيد طبعة
سنة ١٩٧٠ م .

(٦٥) أفلاطون : فيلسوف يوناني عاش فيما بين عامي : ٢٨٠ ق.م / ٣٤٨ ق.م
وهو تلميذ سقراط وقد رافقه فترة طويلة وهو الذي أسس الأكاديمية
حوالي سنة ٣٨٧ ق.م وقد حرص على تدوين محاورات أستاذه بشيء من
الاسهاب يكشف عن مقدرته الأدبية كما يقال ، ولكن الامر يرجع أيضا
وبالنات الى مقدرته الذهنية على وجه الخصوص . كتب في شبابه ما يسمى
بالمحاورات السقراطية ثم دون بعد ذلك مختلف آرائه التي تجاوز فيها المعاني
للكلية الى عالم المثل المفارق . ومن أبرز مصنفاته « كتاب الجمهورية »
أنظر مثلا دراسة دكتور عزت قرني لبعض محاوراته القاهرة ١٩٧٤ .

(٦٦) سقراط : عاش هذا الفيلسوف اليوناني القديم فيما بين عامي
٤٧٠ ق.م — ٣٩٩ ق.م وهو الذي عاش ومات في اثينا . فلم يغادرها وكان
يحترم قوانينها . وله محاوراته دونها . بعض تلامذته . بعد مماته . ومحاوره الدفاع
من أكثر المحاورات التي تعكس شخصيته واسلوبه ومنهجه الذي هو منهج «التوليد»

الذى كان سببا في القاء الضوء على مختلف المناهج الفلسفية وغير الفلسفية التي كانت متداولة حينذاك من — وقد أثارت هذه المحاورات بأسلوبها التوليدي التهمى الضمنية في نفوس أهل عصره — فانتهاوا به الى قبول حكم الاعدام] انظر

Boutroux : Etudes d'Histoire de Philosophie. Paris Alcan 1913 - P. 22 - 23.

انظر ايضا محاورات سقراط : ترجمة دكتور زكي نجيب محمود القاهرة ١٩٣٧ وأيضاً ، الفلسفة عند اليونان ، للدكتورة أميرة حلمي مطر ص ٩٦ القاهرة — مصر

١٩٣٥ — وأيضاً A. Taylor · *Vitia Socratica*. Oxford 1911. Nietzsche, *la Naissance de la Tragedie Grecque*.

(٦٧ ت) أنبا دقليس أو أنبا دوقليس كما يكتب حالياً بالعربية من مواليد صقلية ، عاش فيما بين عامي : ٤٩٠ ق.م — ٤٣٠ ق.م طاف ببلاد اليونان ليعرف آرائه — ويقال إنه كتب كثيراً ولكن لم يبق من كتاباته هذه سوى شذرات مختلفة من قصيدتين طويلتين في الطبيعة و « النقاء » ، وقد رأى النقاد أن كل قصيدة تكمل الأخرى (انظر الفلسفة عند اليونان ص ٧٢ للدكتورة أميرة حلمي مطر) ويفسر الطبيعة اعتماداً على مفهوم الاضداد : الحار والبارد . والجاف والرطب وقال بالعناصر الأربعة : الهواء والنار والارض والماء الخ . انظر لمزيد من التفاصيل ، المرجع السابق وكذلك كتاب الفلسفة الغربية لبرنارد راسل .

(٦٨ ت) فبشاغورس : وهو مؤسس المدرسة الفيثاغورية ويقال أنه اعتقد أنه كائن أسعى من البشر وأنه قال بالتناسخ وفقد ترك من بعده اتجاهها فلسفياً يتسم بالصوفية لأنه لم يقف عند حمد بعض المنطقيات وإنما عانى تجارب باطنية ولذلك اعتبرت الفيثاغورية حركة دينية . وتمعكس

الكون على أساس القول بالعدد ، وإلا تلاف . فالعلة الحقيقية لدية هو وأتباعه
 د العدد ، وليس «المادة» أنظر لمزيد من التفاصيل .

كتاب د. أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ص ٤٨ - ص ٥٩ -
 القاهرة ١٩٦٥ .

(٦٩ ت) إنكسا جورس ولد فيما بين على ٤٩٦ ق.م و ٥٠٠ ق.م وتوفي
 عام ٢٧ ق.م. واشتهر في أبحاثا بمذهبه الفلسفي في الطبيعة الذي يتجه فيه إلى التوفيق
 بين مبادئ بارمنيدس الذهنية وبين الحسيات على اعتبار أن هناك تجمع وتفرق بين
 الجزئيات التي لا تنشأ أصلا عن عدم (أنظر لمزيد من التفاصيل محاضرة فبدون
 لأفلاطون حيث ترد آراؤه في مناسبات عدة .

(١٠ ت) ثاليس [كان يكتب عند العرب هكذا (أنظر مثلا كتاب الآراء
 الطبيعية لفيلو طرخس ص ٩٦ وهذا الكتاب كان إنتشر عند العرب ونقل عنه
 مؤرخو الفلسفة المسلمون من أمثال الشهرستاني والشهر زوري وغيرها] أو طاليس
 كما تكتب حاليا وهو من أوائل فلاسفة اليونان وكان يتجه إلى تفسير الطبيعة حتى
 أنه تنبأ بكسوف الشمس عام ٥٨٥ ق.م وهو التاريخ الوحيد المعروف في حياته
 بصفة أكيدة . وقد رد الموجدات إلى الماء وله عدة آراء أخرى متعلقة بالفلك
 والظواهر الجوية والأشياء الحسية .

(٧١ ت) أرسطو : وهو أشهر فلاسفة اليونان عاش فيما بين عامي ٣٤٨ ق.م
 ٣٢٢ ق.م وهو صاحب الفلسفة المشائية - ولقد عارض أفلاطون في عدة موقف
 فكرية واه تصانيف متعددة في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة
 واشتهر بين العرب من خلال كتبه في المنطق - الذي اعتبر لديهم آلة للفكر وهو الذي
 قال صراحة بقدوم المادة اللا متعينة وهي الهيولى .

(٧٢ ت) الأسكندر هو الأسكندر الأفروديسي من شراح أرسطو وله عدة تعليقات على ميتافيزيقاه . رأس المليون في نهاية القرن الثالث قبل الميلاد ومن أبرز مواقفه الفكرية أنه عارض الرأي الرواقى القائل بالضرورة كما يعارض رأيهم في النفس . أنظر دائرة المعارف البريطانية مجلد ١ صفحة ٥٧٧ - أنظر أيضاً ما كتبه Muraux سنة ١٩٤٢ في كتاب بعنوان الأسكندر الأفروديسي [وتوجد كتاباته منشورة مع مؤلفات أرسطو كشروح له] Commentaria in [Arisrotelem Greaca, Vol. I - III v. II of Supp.]

(٧٣ ت) بندقليس أو سمقليس فهو أيضاً من الذين ساروا في اتجاه المدرب المشائية اسمه فيه كثير من التحريف في رسمه .
ويلاحظ أنى حرصت على إثبات أسلوب رسم هذه الأسماء عند العرب، إذ لأساليبهم في رسم الأسماء أهميته في التعرف على تقدير العرب لنطق وكتابة هذه الكلمات للأعجمية .

(٧٤ ت) ثامسطيوس تامستبوس من الذين اهتموا بالقياس لديويتهجه هو والأسكندر الى اعتبار أن أفلاطون قد سبق أرسطو في إبراز نماذج منظمة من القياس. وإن كان لم يقدم قواعد لهذه الطريقة من البحث ويلاحظ أننا هنا أيضاً نحفظ بأسلوب العرب في رسمهم لهذه الأسماء .

(٧٥ ت) هو أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طوخان ، عاش فيما بين عامي ٢٥٠ هـ - ٣٣٩ هـ / ٨٧٠ م - ٩٥٠ م . وهو ثاني فلاسفة المسلمين يعد الكندي [١٨٥ هـ / ٧٩٦ م - ٨٦٣ م] وله عدة مصنفات [أنظر دراسة عنه بعنوان « الفارابي بين الخلق والإبداع » ، وهو المقال الرابع من كتاب « مقالات في أصالة الفكر المسلم » بقلم كاتبه هذه السطور ، القاهرة - دار الفكر العربي ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م .

(٧٦ ت) ابن سينا وهو ثالث شخصية اشتهرت في المشرق العربي في عالم وصناعة

الفلسفة ، ونلاحظ أن المسكلاقي يعرض بآرائه . وترجح أن يكون سبب ذلك هو عدم تعرف المسكلاقي على كتب ابن سينا .

(٧٧ ت) جالينوس : الطبيب اليوناني المشهور الذي اهتم العرب بآرائه في الطب وقد اهتم أيضاً بمسائل تتعلق بتفسير الكون . وكانت له آراء فيما أدلى به هيرقليطس مثلاً عن التغير . بدأ يدرس الطب سنة ١٤٦ وكان يميل إلى المشائية في آرائه الفلسفية ويقال أن كثيراً من مصنفاته فقدت في حريق ١٩١ م وله دراسات في التشريح وأخرى في الطبيعة كما اهتم بالمنطق الأرسطي (أنظر دائرة المعارف البريطانية مجلد ٩ صفحة ٩٧٢ ، مكتبه Ernest Klind عن مصنفات جالينوس في

(٧٨ ت) دو مقراطيس أو كما يكتب حالياً : - ديمقريطس عاش فيما بين عامي ٤٦٠ ق م و ٣٦٠ ق م وهو من أصحاب الفلسفة الذرية التي قيلت من أجل تفسير الطبيعة بإرجاعها إلى الجزئيات اللامتنسمة التي تتحرك بذواتها (أنظر لمزيد من التفاصيل The Presocratic philosophers Oxford. 1948 by Freeman p107

(٧٩ ت) فلسطس وأغلب الظن أنه فلوطرخس صاحب كتاب الآراء الطبيعية (الذي أشرنا إليه آنفاً) أنظر تعليق رقم ٧٠ بمجموعة التعليقات على الكتاب .

(٨٠ ت) المشاؤون هم أتباع أرسطو . وقد قيل لهم « المشاؤون » ، لأنهم كانوا يتدارسون شؤون الفلسفة سيراً على الأقدام وراء أستاذهم أرسطو — أي أن هذه المدرسة تمثل وجهة نظر أرسطو وقد ظهر منها شراحه وناشرو مصنفاته . [أنظر أيضاً تعليق رقم (١٢ ت) حيث تعرضنا لأهم معالم آراء أرسطو وهي آراء المشائيين .

(٨١) إن القول بقدم العالم عند أرسطو يرجع إلى القول بالهيمولي كما نعلم وقد بنى أرسطو أراءه على أساس أن المادة قديمة وأن العالم يوجد باخراجه من القوة إلى الفعل -- أى من تلك المادة اللامتعينة ، ليس من العدم المحض بفعل قدرة الفاعل سبحانه وتعالى .

وهذا يعنى أن المادة قديمة ليس لها أول ومنمنتهج يتحدد بخروجها من اللاتعين إلى التعين أى من القوة إلى الفعل . لأن حالة اللاتعين التى يشير إليها أرسطو لاتعنى العدم المحض وإنما تشير إلى وجود سابق على الوجود المرئى المحسوس . ولذلك كان أرسطو ومن يسير على رأيه من الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، لأن القول بالحدوث يوجب القول بالخروج من العدم لافعل المادة أو عناصر عقلية انسانية ، ولكن بفعل فاعل قادر أعلى هو الصانع للموجودات وهو الله .

(٨٢) القاصى : هو ابو بكر الباقلانى [المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٤ م] والذى يجعلنا نرجح كونه الباقلانى أن هذه الآراء واردة فى كتابه التمهيد ثم هو . بصدد التعرض لآراء المتكلمين الاشاعرة . والباقلانى من أوائلهم ، كما انه ذكر اسمه صراحة فى اكثر من موضع فى هذا الكتاب .

وهو هنا يقف موقف ابن رشد [المتوفى ٥٩٥ / ١٢٠٦ م] من المتكلمين فى كتابة « تهافت التهافت » تحقيق د. سليمان دنيا باب الحدوث .

(٨٣) نجد عند الإمام الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » كلاما فى أحد أدلة الفلاسفة فى إثبات قدم العالم ، يقوم على مفهوم الزمان . وقد أورده فى صيغته المختلفة فإذا كان العالم فى هذا الدليل متقدم على ذات الله بالزمان ، فيلزم أن يكون الله والعالم إما قديمين أو حادثين . ويثبت الفلاسفة أنه من المحال أن يكونا حادثين وبالتالي قاله والعالم قديمان ... إلى آخر دليلهم .

أما الصيغة الأخرى فهى تقوم على فكرة أنه لاشك أن الله كان قادراً على أن يخلق

العالم قبل خلقه بمدة . وكان قادراً على خلقه قبل تلك المدة بمدة ... إلى ما لا نهاية فالزمان قديم والعالم قديم .

وكان رد الغزالي عليهم هو : أن الله كان وحده موجوداً وأن أبعاد الزمان والمكان متناهية ولا يجوز القول باللاتناهي بالنسبة للخطوقات ومنها الزمان والمكان ، وأنه ليس هناك لاخلأ .. ولا ملأ ..

[أنظر في ذلك كتاب تهافت الفلاسفة ، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا القاهرة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م فيما بين صفحة ١١١ ، ١١٩] يقول الغزالي في ذلك : - وقالوا لاشك في أن الله عندهم كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة أو مائة سنة وألف سنة ، وما لا نهاية له وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدراً ، بعضه أمد وأطول من بعض . [صفحة ١١٥ من المرجع السابق] وهذه هي الشبهة التي يتناولها المسكلاقي في هذا الموضع من كتابة . والتي يعرضها على أسلوبه القائم على التبسيط من أجل تعميم الفائدة بالنسبة للعوام . كما أنه يتناولها بالنقد على أسلوبه أيضاً وهو أسلوب التحليل القائم على إبراز مواضع التخلخل في التسلسل المنطقي . هذا من جهة ومن جهة أخرى أخرى نجد ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » يتعرض لأقوال الفلاسفة في هذه المسألة ، يقومها ويضبطها ويرد على المتكلمين وعلى رأسهم الغزالي .

ولذلك نجد المسكلاقي يتخذ موقفاً خاصاً لاهو بالغزالي ولا هو بالرشدي ، وإنما هو مكلاقي كل ما هنالك أنه يتعرض للمسائل التي تناولها الغزالي صاحب تهافت الفلاسفة لأنه المتسبب في نشرها ، فكان على القائمين على شؤون الفكر حينئذ متكلمين وفلاسفة أن يقفوا عندها لعرضها ودراستها قد عرضها على أسلوبه [انظر التقديم لهذا الكتاب] .

(٨٤) نجد لدى الغزالي أيضاً دليلاً على قدم العالم قال به الفلاسفة وهو

الدليل الذى يقوم على مفهوم "أزلية الإمكان" ، يقول الغزالى فى هذا :
 "تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون
 متمماً ثم بصير ممكناً وجوده ، وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ولم يزل
 العالم ممكناً وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه
 متمتع الوجود . فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل
 فإن معنى قولنا ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ، فإذا كان ممكناً وجوده
 لم يكن محالاً وجوده أبداً وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن
 وجوده أبداً وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن
 وجوده أبداً

وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا ، : إن الإمكان
 لم يزل .

وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صح قولنا إن الإمكان له أول ، فإذا
 صح أن له أولاً ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم
 ممكناً ، ولا كان الله عليه قادراً . (انظر ص ١١٨ من كتاب "تهافت الفلاسفة" ،
 للغزالى تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا القاهرة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .

هذا الدليل هو الذى عبر عنه المسكلاوى فى هذه الشبهة .
 ويلاحظ أن أسلوب رد كل منها للشبهة . مختلف ؛ فبينما يحلها المسكلاوى إلى قضاياها
 وتركيباتها المنطقية الأولية ، لبيان الزوال فيها ليهدمها بإثبات عدم تناسقها منطقياً ، نجد
 الغزالى ينقض مضامين المفاهيم معترضا على ما ورد بها يقول فى ذلك : "د العالم لم
 يزل ممكن الحدوث . فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداً فيه ، وإذا قدر موجوداً
 أبداً لم يكن حادثاً ؛ فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه ، وهذا كقولهم فى
 الممكن ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا
 آخر فوق ذلك الآخر ... إلى غير نهاية ... ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له
 غير ممكن ... إلى آخر الاعتراض .

(٨٥ ت) يقول الغزالي : « كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، إذ لا يستغنى الحادث عن مادة . فلا تكون المادة حادثه ، وإنما الحادث الصور والأعراض ، والكيفيات الطارئة على المواد .

وبيانه أن كل حادث فهو قبل جدوئه لا يخلو : إما أن يكون بممكن الوجود أو بمتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون بمتنع ، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط فدل على أنه ممكن الوجود لذاته فاذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده إلخ » .

[انظر صفحة ١١٩ من تهافت الفلاسفة ، للغزالي تحقيق د . سليمان دنيا ١٣٩٢ سنة ١٩٧٢] ويلاحظ أن هذا الدليل أوسع من الدليل أو الشبهة الواردة على لسان المسكلاقي بمعنى أنه يتعرض لقضايا ذهنية متعددة تجعله أكثر ثراء .
ولذلك نجد الغزالي يقدم اعتراضاً فائماً على عدة أمور [انظر نهات الفلاسفة من صفحة ١٢٠ إلى ١٢٤] وإن كان اعتراض المسكلاقي لا يقل عنه تفنيدياً ودقة ، كل على أسلوبه .

(٨٦ ت) هذا الباب يتناول إبطال قول الفلاسفة في أبدية العالم والزمان والمكان ويعتبره الغزالي أيضاً فرعاً لما سبق [انظر صفحة ١٢٥ من تهافت الفلاسفة ٧] وتبين أن الشبهة الأولى التي يشير إليها المسكلاقي هي ما تمسك به « جالينوس » على حد تصريح الغزالي الذي أوردها على النحو التالي : - « لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، يظهر فيها ذبول في مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لاتدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة ، دل على أنها لا تفسد » [انظر صفحة ١٢٦ من تهافت الفلاسفة للغزالي] .

والاعتراض على هذه الشبهة واحد عند كل من المسكلاقي والغزالي فيما عدا تغيرات خفيفة في الصياغة

(٨٧ ت) وردت هذه الشبهة عند الغزالي على أنها الدليل الثاني في استحالة عدم العالم . وقد اتفق الإثنان الغزالي والمسكلاقي في صياغة بداية الدليل حتى تعبير «... لا يخلو» إذ ورد بعد ذلك عند الغزالي على النحو التالي : - «... لا يخلو : إما أن يكون لإرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ، ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم .»

ثم ينتق الإثنان في ذكر الإشكال الزائد . فيقول كل منهما : - « ويزيد ههنا إشكال آخر أقوى من ذلك هو أن المراد فعل المريد لا محالة ، [انظر صفحة ٩٧١ من هذا النص الذي بين أيدينا للمسكلاقي ، و صفحة ٢٨ من كتاب «تهافت الفلاسفة للغزالي» ،] .

ويلاحظ أن الشبهة عند الغزالي غير مستقرة الصياغة وهذا ما لاحظته الأستاذ الدكتور سليمان دنيا عندما ذكر في التذييل [هامش رقم (١) من نفس الصفحة] عند كلمة «إما» : لم يذكر ماها ، بينما نجد العبارة متكاملة عند المسكلاقي وهذا دليل على أنه يستعين عند عرض الشبهات بمصدر آخر . ليس كتاب تهافت التهافت لابن رشد لأن هذا الأخير قد أورد صيغة الشبهة مطابقة لما ورد عند الغزالي [انظر صفحة ٢٢٦ من كتاب ابن رشد] .

(٨٨ ت) إن ما ورد عند الغزالي هو : «أما الاعراض فانها تغنى بأنفسها أولا يتصور بقاؤها ، لأنه لو تصور بقاؤها ، لما تصور فناؤها لهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء ، انعدمت لعدم الصفاء وهو أيضا فاسد لما فيه من

مذاكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك ، وأنه متجدد الوجود ،
والعقل يذبو عن قول القائل ٠٠٠ الخ] .

[انظر ص ١٣٠ من تهافت الفلاسفة للغزالي] .

ونجد عند ابن رشد الرد واضحاً .

[انظر صفحة ٢٣٥ من التهافت لابن رشد] .

(٨٩ت) الروافيون : انظر تعليق رقم (٢ت) من هذا الكتاب
[انظر لمزيد من التفاصيل كتاب : « الرواقية والروافيون » ، تأليف دكتور
عثمان أمين وأيضا تعليق رقم (١٣ت) من هذا الكتاب] .
(٩٠ت) يمكن الرجوع إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي و«تهافت التهافت»
لابن رشد . للمقارنة .

وقد تعرض الغزالي لمسألة إبطال القول بقدم العالم فيما بين صفحتي ٨٨ ، ١٢٣
ويلاحظ أن المسكلاقي يتناول عدة فروض فرضها الفلاسفة لإثبات القدم ، ويسمى كلا
منها شبهة . وفي كل شبهة يعرضها يلتقط فكرة من أفكار الفلاسفة لدحضها . ومن
أهم مصادره في التعرف على شبهات الفلاسفة ما ذكره الغزالي في «تهافت الفلاسفة»
وإن كان أسلوب دحضه لهذه الشبهات يقوم على تحليل المضمون إلى قضايا شرطية
وحملية وهو ما لا نفع عليه بمثل هذه الصورة عند الغزالي أو ابن رشد .

(٩١ت) يلاحظ الباحث أن المسكلاقي عندما يعرض لرأى الفلاسفة يتناول
رأى أرسطو ومدرسته المشائية مع وقفات عند بعض فلاسفة المسلمين على أنهم
يسايرون المشائين في بعض ما ذهبوا إليه . وتناوله لآراء الفلاسفة في النفس يؤكد
ذلك . إذ أن التعريف الذي يعرضه هنا يقع عليه الباحث في الفصل الثاني من كتاب
النفس ، لأرسطو حيث يقول : بأنها « كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة » .
[انظر كتاب النفس صفحة ١٢٤] والكمال الأول هو أول درجات الوجود .

والكمال الثانى هو أعلى درجات اكتمال الوجود النعلى .

ويجب أن نلاحظ أن العيب فى كلام أرسطو ومن سار على رأيه من المشائين ليس فى القول بالكمالات ولكن فى فهمه للوجود أصلا . فالوجود عنده لا يصدر عن عدم محض وإنما يحتل ثلاث درجات : وجود بالقوة ووجود بالفعل الأول هو أول درجات تحقيق الوجود بالفعل ، ووجود بالفعل الثانى هو أعلى درجات اكتمال الوجود النعلى . كما أشرنا . ومن هنا كان الوجود لديه قديما ؛ لأن الوجود بالقوة عنده لا يمثل مجرد مفهوم متعقل لا يصدر عنه وجود بل هو الوجود الحقيقى . والمحسوسات الخارجية ، ما هى إلا زائلة وليس لها يقين حقيقى . فالحقيقة فى المتعقل وليس فى المتعين خارجيا . والمسلاتى كما أشرنا يتحدث عن الفلاسفة جملة . دون تفرقة بين فيلسوف مسلم وغير مسلم إلا فيما ندر ، وبالنسبة لبعض النقاط الفرعية ؛ فهو مثلا فى هذه المسألة يذكر ابن سينا ضمن المشائين ويقول إنه يختلف عنهم ويتبين أن هذا الاختلاف فى جزئية من الجزئيات وهى القوة الوهمية .

[انظر صفحة ٩١ : من هذا الكتاب] .

وبينما لاختلاف الفيلسوف المسلم عن اليونانى عامة وأرسطو ومدرسة خاصة يمكن فى نقطة الإنطلاق ، إذ أن الوجود عند ابن سينا من عدم المحض كأي مفكر مسلم يعلم أن الوجود لم يكن ثم كان . بفعل وعلم وإرادة الخالق عز وعلا .

وهو ما لا يراه المسلاتى لأنه يدرج الفارابى وابن سينا ضمن القائلين بالقدم على نحو ما يتبين من تصريحاته . والمسلاتى على العموم لا يدخل فى تفاصيل كثيرة ويذكر الأمور جملة . فهو لا ينسر تعريف النفس الذى يثبتته عن الفلاسفة وينتقل مباشرة إلى الكلام عن القوى الحيوانية .

(٩٢) تبين ابن سينا أن النفس الناطقة : جوهر مجرد عن المادة ، ولها قوتان : علمية لا اشتغالها بالمجردات وعملية لتصرفها فى البدن . ولكل منهما تقسيمات ، وكل منهما

لها القدرة على التعرف على المطابقة للواقع أو مخالفته . ويثبت المسكيات أن هذا يحدث بالوهمية ، دون أن يذكره مصدره في التصرف على هذه القوة الزائدة على التخييلة .

وهذه التفاصيل عن النفس ، وإن كانت تتفق وبعض تقسيمات المدرسة المشائية إذ أنها في جملتها تختلف عن الإتجاه المشائي القائل بالقدم ، لأن ابن سينا يصدر أصلا على أصول إسلامية هي في الحقيقة ثمرة احتكاكهم بفهم قرآني . وتلك المفاهيم التي تقوم على فكرة تقدير الواقع الخارجى أى إثباته في ذاته منفصلا عن الذات العارفة (أنظر في هذا مقالة المفكر المسلم والواقع وهي المقالة الثانية من كتاب د مقالات في أصالة المفكر المسلم [تأليف كاتبة هذه السطور القاهرة ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م] حيث بينا المقصود من أصالة المفكر المسلم تجاه المفاهيم الواردة في التراث الدخيل وكيف أنه عندما يستبقى بعض الألفاظ أو التقسيمات العقلية يحرص على تخليصها عما كان لها في تراثها من مدلول من أجل أن يكسبها معاني تتفق وأصوله في عرض مذهب الوجود مثلا والمعرفة وهي أصول تتفق وأسس العقيدة الإسلامية .

وبتبع ابن سينا في كتابه « النجاة » [طبعة القاهرة ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م] نجد أنه عندما يتحدث عن الواجب والممتنع يقرر أن بين الواجب والممتنع غاية الخلاف مع اتفاقهما في معنى الضرورة . فالواجب ضرورى في الوجود ، والممتنع ضرورى في العدم (صفحة ٢ من «النجاة») . كما يقول بواجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره . وهذا الأخير إما يصح له وجود بالفعل أو لا يصح ؛ فإن صح فقد وجد بغيره ، وإن لم يصح ومحال ألا يصح ، لأنه عندئذ يكون ممتنع الوجود ، أى يكون عدماً . وإن قبلنا أنه يصح له وجود ، فهو إما يجب وجوده أو يبقى ممكناً ، وإن وجب فهو وجد بغيره بعد أن كان عدماً . ففهوم العدم إذن واضح عند ابن سينا فلا داعى أن ينسب إليه القدم (أنظر لمزيد من التفصيل كتاب النجاة لابن سينا صفحة ٢٢٦) .

٩٣ت — يلاحظ أن هذه الشبهة في إثبات أن محل العلم جسم روحاني ليس بجسم ، ولا منطبق في جسم .

والمسكلاتي يرفض هذه الفكرة ، وهي أن الجسم : « ليس بجسم » فهو كفكر مسلم يقدر الواقعية ويرفض أن يكون الجسم « ليس بجسم » أي غير محسوس . بمعنى ألا يكون له حيز يشغله كموجود . ولذلك نراه يذكر بالكل والجزء على اعتبار أنه يود أن يكون مجال التفكير مجال كتلي متبعض قابل للقسمة إذ أن من تعريفات الجسم أنه المنقسم ...

وبالتالي فهو يهد ذهن القارئ إلى قيمة نقل التفكير من مجال المتعقلات الخالصة التي ليس لها وجود ، إلى مجال المحسوسات المعقولة التي لها وجود يحاكيه العقل أو الذهن ويتفاعل معه على اعتبار أن له وجود منفصل عن الذات العارفة . وليس على اعتبار أنه من إنتاج الذات العارفة ، كتعقلات ليس لها وجود في الواقع العيني الخارجي .

٩٤ت — يلاحظ أن المسكلاتي يعتمد في رده على هذه الشبهة على فكرة المجاز في اللغة ، مذكراً بواقع الاستعمال في التعبير اللغوي ، فهو مرتبط بالواقع ، الواقع الحي لأقوال الناس . وما وراء هذا الواقع الحي من مفاهيم لا تتكون ولا تتبلور إلا طبقاً لما عليه الحال الخارجي المتحقق بالفعل من ناحية الاستعمال في الواقع العيني . وهذا الموقف الفكري يكشف عن مدى تقديره للحقيقة التي لا يرى أنها ذهنية وإنما يثبتها محسوسة .

٩٥ت — يقوم الرد على هذه الشبهة ، على بيان ضرورة الانفصال عن القدم بالنسبة للعالم أو الموجودات جميعاً .

ويلاحظ أنه يلمس معان دقيقة فيما يتعلق بالحاس والمحسوس وما إذا كانت المحسوسات هي بنفسها التي نلصقها عند حدوث الاحساس أم لا .

وهذه أفكار نفع عليها عند بعض الفلاسفة المحدثين من أهل الغرب من أولئك الذين تحولوا في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي عن الأسس الفكرية لارسطو ونخص بالذكر منهم الفيلسوف الألماني "فشته"، أو "لخته"، الذي ناقش في باب المعرفة وهو الباب الثاني من أبواب كتابة "غاية الإنسان"، هذه الأفكار. ويصح أن يكون لاطلاعه على آراء المسكلاتي والمفكرين المسلمين أثره في تناول العرض على نحو ما فعل، خاصة وأن الاتصال بين الفكر الإسلامي وأهل الغرب من الأوروبيين كان متيسرا في أرض الاندلس. وفي غيرها من البقاع التي التقى فيها الشرق بالغرب المسيحي.

٩٦ت — يلاحظ أن المسكلاتي في رده على هذه الشبهة، يتناول فكرة: ملءمة المنهج المطبق لطبيعة الموضوع: وهذه حقيقة من حقائق نظرية المعرفة تدل على أن المسكلاتي متمكن من أصول العمل في مجال الرد على أهل صناعة الفلسفة لأنه يواجههم بما لم يلتفتوا إليه من مفاهيم فيقضي على أدلتهم برودده، التي يلاحظ أنه يصيغها في قوالب منطقية يألفونها. غير أنهم إذا كانوا على إلف مع الصيغ الفارغة المنطقية فهم لم يلتفتوا إلى مضمون هذه القوالب.

٩٧ت — هذه مسألة من المسائل التي لم يصل فيها العلم الحديث إلى قول قاطع. وموقف المسكلاتي فيها يقوم على نفس المبدأ وهو إبراز صعوبة تحديد النفس من الجسد ولذلك حرص على هدم قولهم.

٩٨ت — يلاحظ أن الأمر بالمثل بالنسبة للشبهة الواردة هنا.

وهذه كلها مواقف علمية تكشف عن الأسس التي أخذها المسكلاتي في الاعتبار وهي أسس تعكس خلفية ذهنية تنطلق من الواقع المحسوس.

٩٩ت -- إن المسكلاتي في هذه المسألة يتكلم عن المخلوقات التي هي دليل على وجود صانع لها. وزاه يعرض هنا إلى نظرية (الفيض) أو (الصدور) التي

نسب اليها الفارابى . ومصدر هذا رأى هو ما تراءى لبعض ناقدى الفلاسفة من النقباء والاصوليين ولعل الغزالى له أثره فى تبين هذا عن الفارابى إذ نجده فى كتابه (تهاافت الفلاسفة يعرض لمثل هذه الآراء ، ويشير بصفة عامة إلى أن الفلاسفة من القائلين بالقدم . وهو ما يناهى شريعة الله . وهى الشريعة الاسلامية . ويبدو أن الغزالى قد ترفع عن الخوض فى دقائق مواقف الفلاسفة الفكرية ، فذهب عنه التعرف على أصالة موقفهم الذى وإن اختلف فى الشكل عن موقف الكلاميين فإنه يتفق فى المضمون خاصة من حيث القول بالحدوث .

والحقيقة أن الفارابى لم يقل بالصدور ؛ فالإيجاد أو الخلق عنده من العدم المحض . وهذا ما يتبين من عدة نصوص له مثل : (وهو علة لوجود جميع الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الابدئى أو يدفع عنها العدم مطلقا ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة) [انظر عيون المسائل صفحة ٦٧ ، ٦٨ من المجموع للفارابى .

وإنما قوله بالعقول فى مجال آخر هو مجال (حفظ لإدامة الوجود) وهو ما يسمى لديه بـ (الابداع) .

وحقيقة (الحفظ) لديه هى أن جميع الموجودات متحققة بصفة محسوسة والله يخلقها ثم يحفظها ومن هنا كان (الابداع) غير (الإيجاد) فبينما الاول أى الابداع يمثل فعل حفظها ، أو حفظ آدميتها (فالإيجاد يرتبط بالخلق أى خلق المحسوس . ويلاحظ أن الفارابى قد وجد أن (الإبداع) بمفهومه الاصطلاحي الذى حدده له ، يصلح أن يكون موضوعا مناسباً لتقديم تسلسل عقلى (على أسلوب اليونان) يمكن أن يدرج من حيث الشكل بصناعة الفلسفة — ولا يجب أن ننسى أن المضمون إسلامى وليس يونانى لهذا تحدث ، عما سماه بالعقول . وجعلها متسلسلة من الواحد إلى الكثرة فى مجال حفظ الوجود وليس الخلق والإيجاد . ومن هنا

كان فهم الدارسين له على أنه صاحب نظرية فيض . وصدور . والحقيقة أن الموجودات لديه توجد من العدم المحض على نحو ما بينا .

١٠٠ — يتحدث ابن سينا عن (واجب الوجود) فيبين أنه هو الموجود الذى متى فرض غير موجود، عرض منه محال. وفي مقابله يضع «ممكن الوجود»، وهو الذى متى فرض غير موجود ، أو موجودا ، لم يعرض منه محال .

وتبين أنه يرى بوضوح أن واجب الوجود هو الضرورى الوجود ، وأن الممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه ، أى لا فى وجوده ولا عدمه [النجاة ص ٢٢٤ — ص ٢٢٥] فهو إذا أى ابن سينا يثبت معنى العدم ويؤكد أنه عندما يتحدث عن مفهوم الوجود الذى يسميه بالممكن أو الواجب بغيره لأن الواجب بذاته يوجد من العدم . [النجاة ص ٢٢٦] فمفهوم العدم عنده مقترن بالموجود بغيره أى أن هذا الأخير يوجد بغيره من العدم المحض: وهذا ينفى تماما ما فهم عنه من أنه يقول بالقدم .

ويلاحظ ان ابن سينا يرى انه لا يجوز ان يكون إثنان يحدث منهما واجب وجود واحد ؛ ولا ان يكون فى واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ، وإيجاده للموجودات عن عدم كما بينا .

١٠١ — إذا كان المكالاتى يتحدث هنا عن ابن سينا فقد صرح ابن سينا بأنه لا يجوز ان يكون اثنان يحدث منهما وجود واحد ، ولا ان يكون فى واجب الوجود كثرة بوجه من ثم يفرق تفرقة واضحة بين الواجب بغيره والواجب بذاته ولا يتبين انه عين مفهوم الصدور عن الواجب بنفسه [النجاة ص ٢٣٠] .

اما الفارابى وهو الذى يتحدث عن نفوس وافلاك وما يمكن ان يفهم على انه «صدور»؛ فقد اشرنا فيما سبق إلى انه لا يتحدث عن العقول والنفوس والافلاك إلا

في مجال « الإبداع » أى « حفظ إدانة الوجود للموجودات » بينما مجال الخلق لا يحتوى على ما يمكن أن يفهم منه أنه صاحب هذا الاتجاه . فالوجود المخلوق لديه حادث وهو يوجد من العدم المحض بفعل فاعل هو صانع العالم ؛ الله جل جلاله .

١٠٢ ث — هذه الأقوال هي آراء المدرسة الطبيعية التي يمثلها « طاليس » أو « ثاليس » في الفكر اليوناني . وهي تلك المدرسة التي ترد الوجود إلى عناصر أربعة هي : الماء والهواء والنار والتراب . ولقد تعرف المسلمون على آراء هذه المدرسة وتجدد إشارات عنها في كتاب « الملل والنحل » للشهرستاني . وكتاب « الفصل في الملل والنحل » لابن حزم . كما نجد تعريفاً بأرائهم في كتب تاريخ الفلسفة ، العربي منها والأفريقي [انظر كتاب تاريخ الفلسفة عن اليونان بقلم دكتورة أميرة حلمي مطر . (المدارس السابقة على سقراط) أنظر أيضاً تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل . أنظر أيضاً ماورد عن هذه المدرسة في كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية لبريه

l'Histoire de la Philosophie Grecque — par Brehier,

١٠٣ ت — إن ما بينه ابن سينا في كتاب « النجاة » لا يعنى إطلاقاً أن هناك طبيعتان إحداهما واجبة والأخرى ممكنة . إنه يتحدث عن مناهيم تتعلق بالموجودات ، هذه الموجودات منها ما هو واجب بذاته ومنها ما هو واجب بغيره وهذا الأخير وهو الموجود بفعل وعلم وإرادة الواجب بذاته ، هو الممكن أى أنه يكون في حالة إمكان قبل أن يوجد « الواجب بذاته » وإذا أوجده أصبح « واجب الوجود بغيره »

فإذا كان هذا ما يعنيه المسكلاقي بقوله : هناك طبيعتان : (ممكنة وواجبة .) فهذا فهم سليم لهذا التقسيم العقلي الذي يمثل مفهوم الوجود القديم والحادث من العدم وعندئذ يكون من الأفضل الاستغناء عن لفظ (طبيعتان) لأن ما هو في حالة إمكان لا يكون موجوداً ولا يمثل أى نوع من الوجود إطلاقاً .

والأرجح أن المسكلاقي هنا يقصد بلفظ طبيعتان (حاتى : الاستكمال الأول و

الاستكمال الثانى) مينا أنه د يستحيل أن يجت عن تلك الطبيعة الممكنة شىء ،
والسبب هو أنها بما يستكمل بغيره ، الأمر الذى يوحى بأن هناك صانع ضمنا .
والمسكلاتى من أولئك الذين لا يجمعون بين القول بالقدم والقول بصانع على نحو
ما يبين بعد ، وهو على حق طالما أن الصانع فى رأيه هو الذى يوجد من العدم
المحض .

١٠٤ — يبين المسكلاتى هنا أن (الصانع) لا يمكن أن يكون صانعا إذا
كان فعل إيجاد لا يكون من العدم ، وإن وافقه تماما على هذا رأى ؛ لأن الإيجاد
من مادة قديمة ليس إيجادا . وإنما هو إحداث . أى إخراج لا من العدم المحض .
وإنما من حال إلى حال

١٠٥ — هذا تصريح له قيمته من قبل المسكلاتى . لأنه إذا كان ابن سينا قد
قال بأن معنى الحادث هو : الإيجاد من عدم . فمعنى هذا أنه يقول بحديث العالم
وليس بقدمه ، ويكون تأويل أقواله على أنها تشير إلى القدم أمر لا يتفق والحقيقة التى
عليها ابن سينا خاصة وأن المسكلاتى يصرح بأنه يعى ما يختلف فيه ابن سينا عن غيره
من الفلاسفة القدماء وهذا الاختلاف له أهميته لأنه اختلاف فى أساس الموقف
الفلسفى من الوجود ؛ فبينما القدماء من اتباع أرسطو يقولون بقديم الموجودات
يقول ابن سينا بالوجود من العدم أى بالحديث فالفرق هنا ليس فى نقطة تفرعية
وإنما فى نقطة جوهرية تمثل اختلافا فى نقطة الانطلاق بالنسبة للموقف الفلسفى من
تفسير الوجود .

ويعتمد المسكلاتى فى عرضه على ما يدعيه الفلاسفة ، وربما يقصد على وجه التحديد
ابن سينا بالنسبة لفكرة العدم حيث يقول : « إن العدم لا يتعلق به أصلا وأن العدم
فى كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة » .

وهذا الفهم للعدم لا يتفق وفكرة الوجود والإيجاد عند المسلمين لأن العدم

في التراث الفلسفي الاسلامي عدم محض. وإثبات «العدم» على هذا النحو يؤكد صفة القدرة الإلهية على الخلق والايجاد من لا شيء. فالخلاق في الفلسفة الاسلامية قادر وإثبات صفة القدرة للخالق لا يكون الا بالقول بالخلق من العدم المحض «كأن فيكون» ففكرة العدم المحض ترتبط بإثبات أهم حقيقة إيمانية وهي: إثبات وجود صانع لهذا العالم.

ومن أبرز الأدلة في بيان قيمة فكرة «العدم» من أجل اثبات القدرة على الخلق ما قدمه الأشاعرة في مصنفاتهم عن مفهوم «الشيء» و«الموجود»

١٠٦ تـ سبق أن أشرنا إلى ما ذكره ابن سينا بصدد الواجب والممكن انظر تعليق رقم ١٠٠ ت وكذلك تعليق (١٠٥) من هذا الكتاب.

١٠٧ تـ سبق أن بينا رأى كل من الفارابي وابن سينا في مسألة — الواحد والكثير [انظر تعليق رقم (٩٩ ت) وأيضاً مقالة: (الفارابي بين الخلق والابداع) وهي المقالة الرابعة من كتاب: (مقالات في أصالة المفكر المسلم). بقلم كاتبة هذه السطور.

١٠٨ تـ ربما يصح أن نبين بعد أن وضعنا الفرق بين «الخلق» و«الابداع» أن العقل الأول عند الفارابي: ليس أكثر من «حفظ إدامة الوجود» وثبت الفارابي أنه واحد بالعدد، لأن الحفظ في ذاته واحد من حيث أنه مفهوم للعقل الإنساني أي من حيث أنه متعقل. وينتقل بعد ذلك من «المتعقل» وهو «الحفظ» ، وهو الموجودات، ومن هنا كانت الكثرة في المبدع الأول بالعرض. [انظر دعيون المسائل، صفحة ٦٨ من المجموع للفارابي]. ويسمى مستويات الكثرة بـ: «الفلك» و بـ: «النفس».

وبالتالي فليس هناك «فيض عقول» على مستوى الوجود المحسوس للموجودات — وهو ما كان يقول به المستشرقون وجميع من درس الفارابي من العرب [انظر نفس المقال السابق ذكره في التعليق السابق].

(١٠٩ت) داود الخوارزمي : نسبة إلى خوارزم ، التي ينسب لها قوم عديدون وهو من المجسمة ويلاحظ أن المسكلاقي يعرض رأي الخوارزمي لبيان مدى ما يمكن أن يصل إليه التجسيم في البعد عن الطريق القويم .

(١١٠ت) هو : أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري توفي سنة ١٦١ . وهو فقيه ومحدث (انظر شذرات الذهب لابن الحنبلي ١ ص ٢٥٠) .

(١١١ت) أبو المعالي : هو عبد الملك بن محمد بن عبد الله بن محمد الجويني إمام الحرمين عاش فيما بين عامي ١٩٠ هـ ، ٧٨٤ هـ / ١٠٣٠ م ، ١٠٨٩ م وهو صاحب المصنفات العديدة في الفقه وأصوله وأصول الدين والجدل والخلاف . كما كتب نصائح لولده نثراً وشعراً . ومن أبرز مصنفاته في أصول الدين كتابه « الشامل » و « الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد » و « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » و « العقيدة النظامية » [انظر الدراسة عن مصنفاته في التقديم لكتاب « الكافية في الجدل للجويني » بقلم دكتورة فوقية حسين محمود ، وأيضا كتاب « الجويني إمام الحرمين » ضمن سلسلة أعلام العرب رقم ٤ طبعة أولى سنة ١٩٦٥ وطبعة ثانية ١٩٧٠ . بقلم كاتبة هذا السطور .

ويجب أن نبين أن « إدراك الأخص » بالنسبة لوجود الله . وتصريح أبي المعالي بأنه لا يدرك ، يمثل موقفا أصوليا دقيقا ، شرحه أبو المعالي وخاصة في العقيدة النظامية عند تصريحه بأن العقل الإنساني في مقدوره أن يثبت وجود الله وليس في مقدوره أن يدرك حقيقة أو كنه الله سبحانه وتعالى [العقيدة النظامية تحقيق الشيخ محمد زاهر الكوثري ص ٢ القاهرة]

(١١٢ت) إن ما يذكره المسكلاقي فيما يتعلق بقول ضرار بن عمرو يكشف عن حرصه على إثبات ما يصل إليه من معلومات عن إختلاف المتكلمين .

(١١٣ت) أن لفظ « وجود » من الألفاظ المشتركة كما يقول المسكلاقي . ومما

يجب بيانه فيما يتعلق بابن سينا ، أنه قد أدرك أكثر من معنى لهذا اللفظ ، واستعمل اللفظ لأنواع من الوجود ، فقد تحدث عن الوجود الواجب بذاته ، والواجب بغيره ، وتبين مقتضيات إدراك كل من الوجوديين ، وكيف أن الواجب بغيره يمثل الوجود الممكن الذي يحتاج إلى موجد هو صانعه وهو « الموجود الأول » . وهو الله ؛ فالواجب بذاته هو موجد الواجب بغيره . وهو يوجد من العدم المحض ، وليس من مادة سابقة الوجود على « الموجود بغيره » . وهذا الفهم للوجود رغم ما فيه من تعبيرات من صناعة الفلاسفة ، إلا أنه هو الفهم الحقيقي للوجود المخلوق من العدم المحض بقدرة الصانع وهو الله سبحانه وتعالى — أى أنه هو الفهم الاسلامى للوجود عامة : الذى ينقسم عند المتكلمين إلى وجود ليس له أول ومفتتح وهو الوجود القديم عند الفلاسفة ، وهو الله صانع العالم عند المتكلمين ، ووجود له أول ومفتتح وهو الوجود المخلوق أو بلغة الفلاسفة الممكن أو الواجب بغيره . وهذا الوجود يمثل في الأشياء أو الموجودات العينية التى هى من صنع وإيجاد موجدها وخالقها وهو الله جل جلاله ، فليس هناك مغالطة من قبل ابن سينا بالنسبة لمفهوم الوجود .

(١٤١) يحرص المتكلمون على إبراز موقف الائمة الذين يعطون للنص المنزل حقه في إثبات الحقائق المنزلة .

(١٤٥) يتميز المعتزلة باثبات العلم والقدرة والإرادة لله تعالى وينفون عنه أن يكون مرئيا بالأبصار في الآخرة ، كما ينفون كونه متكلما بكلام قديم ، ويقولون بخلق القرآن . ومن أوائل المتكلمين من أهل السنة الذين تصدوا في مصنفاتهم لمشكلة « رؤية الله بالأبصار في الآخرة » و « كلام الله » أبو الحسن الأشعري المتوفى ٨٣٢/٩٣٥ م ومن قبله قام ابن حنبل المتوفى ٢٤١/٨٥٢ م وتصدى لهذه الأقوال المعتزلية في الصفات . ونقع على أقوال الأول مفصلة في كتابه « الإبانة عن أصول

الديانة ، تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور . نشر دار الانصار رمضان ١٣٩٧ هـ الموافق سبتمبر ٢٠١٧ م وتبين آراء الثاني في « رسالته في الرد على الجهمية » . [انظر الرسالة الاولى من كتاب عقائد السلف تحقيق الاستاذ الدكتور على سامي النشار والاستاذ عمار طالبي الاسكندرية منشأة المعارف] ويلاحظ أن سبب تعثر المعتزلة في أقوالهم في الصفات أنهم اسقطوا من حساباتهم كلية أن هناك موضوعات للمعرفة تفوق مستوى العقل البشري ، مثل موضوع الصفات ، التي تعد من المسائل الغيبية وبالتالي لا يجوز أن يعتمد فيها الباحث على حدود العقل البشري . وإنما عليه أن ينطلق فيما يتعلق بالغيبيات من النص المنزل وهو الخبر الذي يعرف الانسان مالا يملك تحديد رأى فيه لقصوره . فتقديم النص على العقل ضرورة من ضرورات البحث في الصفات ، وغيرها من الأمور الغيبية . وهذا ما تقع عليه عند دراسة آراء الامام ابن حنبل ومن بعده الأشعري (أبي الحسن) وغيرهما من أئمة أهل الاتباع .

(١١٦ ت) هو أبو سحوق ابراهيم بن سيار النظام توفي سنة ٢٣١ هـ / ٨٤٢ م . أخذ الاعتزال عن أبي الهذيل العلاف ، ورد في كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى [ت ١٩١٩ هـ / ١٠٣٠ القاهرة ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠ م] أنه قال بان الله تعالى يفعل ما فيه صلاح العباد (انظر من ص ٧٩ إلى ص ٩٠ من هذا المرجع) وأيضا نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين للدكتور على سامي النشار ج ١ ص ٥٧٨ ، وأيضا طبقات المعتزلة للهمداني تحقيق دكتور على سامي النشار والسيد عصام الدين محمد على ص ٥٩٢ مصر ، الاسكندرية ١٩٧٢ م .

(١١٧ ت) هو أبو القسم عبد الله بن أحمد محمود الباخي السكبي [ت ٣١٩ هـ / ٩٣٠ م] يقول عنه الهمداني [٤١٥ هـ / ١٠٢٦ م] وهو من معتزلة بغداد أخذ

الاعتزال عن أبي الحسين الحياط . وكان يحسن المناظرة ، وله عدة مؤلفات منها :
« عيون المسائل » وله كتاب في « التفسير » . وكتاب معروف هو « مقالات أبي القاسم »
(انظر ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥) من كتاب « فرق وطبقات المعتزلة » تأليف القاضي
عبد الجبار بن أحمد الهمداني تحقيق ، وتعليق دكتور على سامي النشار والسيد
عصام الدين محمد علي مصر ١٩٧٢ .

(١١٨ ت) لعل المقصود هنا : محمد بن الحسين النجار صاحب فرقة « النجارية »
ولقد كان للنجار آراء يتفق في بعضها مع أهل السنة وأخرى يسير فيها وفق آراء
المعتزلة . خاصة فيما يتعلق بإرادة الله سبحانه وتعالى . فالنجان يرى أنه تعالى ليس
مريداً على الحقيقة ، وآراؤه فيما يتعلق بإرادة العبد تتفق وهذا الأمر .

(١١٩ ت) انظر تعليق رقم ١١٧ ت من هذا الكتاب (التعريف به) .

(١٢٠ ت) النجارية فرقة كلامية من أصحاب محمد بن الحسين النجار ، وهم
يوافقون أهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسب
فعله . ولكنهم يختلفون عنهم في نفي الصفات وهم يتبعون في هذه المسألة المعتزلة
ويثبتون أن كلام الله تعالى حادث بينما أهل السنة يثبتونه قديماً ويعاندهم في هذا
أو بشدة الأشاعرة وهم ثلاث فرق : البرغوثية والزعفرانية والمستدركة ، على نحو
ما ثبت هذا النهاوى في كتابه كشاف اصطلاحات الفنون [ص ٢٨٢ ،
ص ١٣٨٣ تقلا عن شرح المواقف] .

(١٢١ ت) يلاحظ أن الجبائي يستند إلى أصول نسقه الفكرى المسبق دون النص المنزل

(١٢٢ ت) نفس الملاحظة السابقة . . .

(١٢٣ ت) إن ما صرح به أبو الحسن الأشعري فيما يتعلق بصفى السمع والبصر
هو : أنه سمع بصير ، واعتمد في ذلك على النصوص المنزلة صراحة . يقول في
ذلك « وثبت لله السمع والبصر ، ولا ننفي ذلك كما نفتته المعتزلة والجهمية والخوارج »

[أنظر فقرة ٣٣ من صفحة ٢٢ من «كتاب الإبانة عن أصول الديانة» تقديم وتحقيق كاتبة هذه السطور . نشرة «دار الانصار» القاهرة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م ولا نرى أن أبا الحسن الأشعري قد تردد بين موقفين كما يقول المسكلاقي ، بحيث أثبت الصفات تارة وصرف السمع والبصر إلى العلم تارة أخرى . والدليل على ذلك ماورد عن صفى السمع والبصر عند الأشعري . فى كتاب الإبانة مثلاً حيث لا يصرف السمع والبصر إلى العلم ، وإنما يستعين على المعتزلة بأدلتهم فى إثبات العلم ، ليثبت السمع والبصر لله تعالى . محاولاً بذلك دحض آرائهم الفاسدة ببعض أدلة يألّفونها فى إثبات العلم لله تعالى سعيّاً منه لتوكيد أنه تعالى «سميع بصير» [أنظر ردوده على المعتزلة فى كتاب الإبانة عن أصول الديانة ، فيما يتعلق بإثبات هاتين الصفتين وغيرهما لله تعالى .

(١٢٤ ت) القاضي هو أبو بكر الباقلاني [ت ٥٠٣هـ / ١٠١٤م] صاحب كتاب «التمهيد» الذى تناول فيه آراء المعتزلة خاصة من أجل القضاء على ماورد بها من بدعة . والإمام الباقلاني مثل الأشعري لا يتأرجح بين موقفين وإنما يؤكد السمع والإبصار لله تعالى مستعيناً بالأدلة التى أوردتها المعتزلة فى إثبات العلم له تعالى . وذلك لامن أجل صرف السمع والبصر إلى العلم ولكن من أجل إلقاء الضوء على أسلوب التكبير الخضم الذى يناقض نفسه بنفسه عندما يثبت العلم لله ثم ينفي عنه السمع والبصر [أنظر كتاب التمهيد : باب الصفات] .

(١٢٥ ت) أبو المعالى كنية لعبد الملك بن محمد بن عبد الله بن محمد بن حبيوة الجويني إمام الحرمين [ت ٤٧٨هـ / ١٠٨٩م] صاحب الكتب الشيرة فى أصول الدين ، والتي سبق أن أشرنا إليها [أنظر تعليق ١١١ ت] أما هذه الكتب فهى : «العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية تحقيق المرحوم الشيخ محمد زاهد الكورنى . والارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق المرحوم الشيخ محمد يوسف موسى وزميل له . القاهرة ١٩٥٠م . وقد نشر الكتاب قبل ذلك بتحقيق المستشرق

الإيطالي لوسيانى . وكتاب « الشامل فى أصول الدين » نشر منه الجزء الاول منه وهو من ٢٢ مجلد نشرته دكتورة سمير مختار ودكتور فيصل عون. وقد نشر المستشرق كلويفر جزءاً منه قبل ذلك ، ثم كتاب « لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » تحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور . وللجوينى مصنفات أخرى فى أصول الدين هى رسائل [أنظر فصل المصنفات من كتاب « الجوينى إمام الحرمين » سلسلة أعلام العرب رقم ٥٠] وأيضاً التقديم لكتابه : « الكافية فى الجدل » تحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور — (تحت الطبع) وأبو المعالى فى آرائه حول الصفات لا يتأرجح بين موقفين وإنما يثبت الصفات للبارى تعالى كما وردت : كل ما هنالك أنه يتناول فى بعض الاحيان أساليب الخصم فى إثبات العلم من أجل أن يبين أن هذه الأساليب يجوز تطبيقها على باقى الصفات ومنها السمع والبصر . لا يثبتها ، فالامر ليس فيه لإدماج كما يتبين ذلك من قول المسكلاقي ولكن فيه تذكرة بإمكان تشابه الأساليب لتوكيد كل الصفات الواردة فى الخبر المنزل .

(١٢٦١ ت) هو أبو حامد الغزالي [ت ٥٥٠٥ / ١١١٦ م] تلميذ الجوينى . إمام الحرمين ومن أبرز مصنفاته فى أصول الدين : « الاقتصاد فى الاعتقاد » و « المنقذ من الضلال » تحقيق الاستاذ الدكتور عبدالحليم محمود شيخ الجامع الأزهر [طبع الكتاب عدة مرات] وأيضاً « تهافت الفلاسفة » . وموقفه من الصفات لا يختلف عن موقف السابقين عليه من الاشاعرة . وخاصة من ذكرهم المسكلاقي فى هذا الموضوع . فهو مثلهم لم يصرف السمع والبصر إلى العلم ، وإنما وجه النظر إلى طرق المعتزلة فى إثبات العلم لله تعالى من أجل بيان أنه كان فى مقدورهم الاستفادة بنفس الأساليب لإثبات هاتين الصفتين له تعالى وغيرهما من الصفات دون دمج أو صرف .

(١٢٧ ت) أنظر تعليق رقم ١١١ ت من هذا الكتاب للتعريف به وكذلك تعليق ١٢٥ ت حيث أشرنا إلى ما يميز موقفه من الصفات .

(١٢٨ ت) سبق أن عرفنا بما يميز وقفة الجبائي الكلامية . أنظر في هذا تعليق رقم ١٢١ من هذا الكتاب .

(١٢٩ ت) من أكثر المتكلمين تعرضاً لمسألة «الأحوال» أبو المعالي الجويني وذلك خاصة في كتابه «الشامل في أصول الدين» وكذلك «الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» كما أشار إلى ذلك في «لمح الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة» [أنظر للتعرف على نشرة هذه الكتب تعليق رقم ١٢٥ ت من هذا الكتاب] أما الأشعري فإنه لا يميل هذه المسألة في كلامه في «المقالات» و«اللمع» خاصة . ويثبت بخصوصها ما يؤكد موقفه كأحد رجال أهل اتباع .

(١٣٠ ت) يرد التعرض لآراء ابن كلاب في كتاب «المقالات» للأشعري حيث يبدو أن ابن كلاب كان من أوئل من اهتم بالرد على المعتزلة ببعض أساليب عقلية لدفع شبههم ودحض أقوالهم . غير أن ردود أبي الحسن الأشعري تتميز بأنها تنطلق صراحة من الأسس التي سار عليها السلف الصالح على نحو ما بينا في الكلام عن منهجه في التقديم لكتاب «الابانة عن أصول الديانة» . دار الأنصار القاهرة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .

(١٣١ ت) يقول المسكلاقي بأن أبا علي الجبائي كان ينفي القول بالأحوال ولم يبرز كيفية الجمع بين القول بنفي الصفات ونفي الأحوال كما لم يبين كيف ينتهي كل من هؤلاء طبقاً لأساليبه إلى القول بذلك ، فالمسكلاقي يكتفي بإثبات المسألة بالنسبة لكل وهذا موقف يثبت على العموم مقدرته على استيعاب السمات المميزة للموقف العقائدي لكل مفكر .

(١٣٢ ت) أنظر ماورد عنه فيما سبق .

(١٣٣ ت) يرتبط القول في هذا التعليق بمسألة نفي الأحوال ونعود فبين أن القول بنفي الأحوال موقف ذهني يتطلب الالتفات إلى العلاقات الرابطة للموجودات

وهذا يعنى أن مواجهة العقل البشرى للموجودات التى لها أول ومفتتح أى الموجودات المخلوقة، تخالف مواجهته لما يفوق مستواه ، فهو بالنسبة للأولى يملك وسائل السبر والتقسيم على اختلافها ، وبالنسبة للثانية لا يتيسر له سوى إثبات وجودها ، لقصوره عن معرفة حقيقتها ، وذلك بحكم خلقته وجبلته .

(٣٤ ت) يتميز الغزالي بأنه اهتم بالرد على الفلاسفة ، خاصة فى كتابه وتهافت الفلاسفة ، الأمر الذى جعله يتجه إلى اللقاء للضوء خاصة على ما اعتمدوا عليه فى أقوالهم وهو العلاقات الذهنية دون الأدلة النقلية ، ومن هنا كان التركيز على أساليب تناول موضوع المعرفة ، بأنواعه : الغيبى وغير الغيبى لابرأ خطأ موقف الفلاسفة عند مواجهة ما يفوق مستوى العقل البشرى أى الغيبيات .

(٣٥ ت) يمس المسكلا تى هنا مشكلة من أهم المشاكل التى قال بها الفلاسفة فيما يتعلق بكيفية وجود العالم . وهى المشكلة التى جعلتهم يقولون بـ « الصدور » أى بصدور العالم عن الله تعالى ، ووجود وسائط ، وما إذا كان الصدور عنه واحداً أو كثيرة . ولزوم حدوث ذلك الصدور عنه ، لتفسير وجود الموجودات المرئية وغير المرئية المتكررة فى هذا العالم . ويلاحظ أن القول بـ « الصدور » من قبل الفلاسفة يقوم على مبدأ عدم الاعتراف للموجد بالقدرة على خلق الأشياء من العدم المحض ، على نحو ما هو عليه الأمر بالنسبة لتفسير الوجود طبقاً لما هو وارد فى الديانات المنزلة ودراسة آراء أرسطو مثلاً بالنسبة للإيجاد تنتهى بالقارىء إلى أن هذا الفيلسوف لم يملك سوى القول بالقدم ، أى قدم المادة التى يسميها « الهوىلى » وهى تلك المادة المتعقلة اللامتعينة التى فرض أرسطو أن الأشياء منها وأنها تتعين من حيث الصورة بسبب ماسماه بالعلة الغائية . فالعلة الغائية هى المكونة للموجودات فى رأيه وهى ، أى العلة الغائية لها من الأهمية فى مذهبه ما تفوق به العلة الفاعلة . ولعله يكون من المجدى أن نذهب هنا إلى أن فلاسفة المسلمين وعلى رأسهم

السكندى قضوا على العلة الغائية ورجحوا عليها بقوة القول بالعلة الفاعلة . لأنهم يصدرون في آرائهم في الایجاد عن القول بالعدم المحض الذى يسبق الوجود والذى بالتالى يحتاج إلى القول بناعل موجد له القدرة على الخلق ، فرجح القول بالعلة الفاعلة لديهم على القول بالعلة الغائية وثبت لديهم القول بالعدم المحض الذى يسبق الایجاد . وهذا يقضى على القول بنظرية الصدور التى نسبت خطأ لآنى نصر الفارابى لغموض بعض تعبيراته وليس لاعتناقه مبدأ القول بالوسائط والصدور فيما يتعلق بالخلق ، فقد تبين بالبحث أن القول بالوسائط ليس على مستوى الخلق والایجاد ، الذى تبين أنه لديه من عدم المحض ، ولكن على مستوى ماسماه بـ «الابداع» وهو : «حفظ لإدامة الوجود» طبقاً لتعريفه «للإبداع» وبالتالى فهو يماثل السكندى فى موقفه من الخلق والایجاد . هذا الموقف الذى يقوم على إثبات القول بالعدم المحض السابق على الوجود ، والذى يؤكد قدرة الموجد أو الخالق على الایجاد . [أنظر لمزيد من التفاصيل كتاب: «مقالات فى أصالة المفكر المسلم» بقلم دكتورة فوقية حسين محمود المقالة الثالثة ثم الزابعة . والمقالة الثالثة هى : «السكندى فيلسوف العرب الاول حيث يتبين موقف السكندى من العلة الغائية — وقد نشرت هذه المقالة فى مجلة المناهل ، التى تصدرها الوزارة المكلفة بالشئون الثقافية بالملكة العربية العدد السابع والثامن — والمقالة الرابعة هى : «الفارابى بين الخلق والابداع» حيث يتبين موقفه من نظرية «الصدور» التى نسبت إليه خطأ ، بسبب عدم فهم مقصوده من «الابداع» الذى هو «حفظ ادامة الكون» كما سبق وأشارنا الى ذلك — صدر الكتاب عن «دار الفكر العربى» بالقاهرة سنة ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .

(١٣٦ ت) يلاحظ أن جهم يتعرض للقول بعلوم حادثة ، لافى محل بالنسبة للموجود العينى المخلوق — وهذا أمر لا يجوز عقلا بالنسبة لكل ماهو متحد ،

متعين في الواقع الحسى الذى أوجده الخالق ليكون له وجود مستقل عن الذات العارفة الانسانية . فالقول بعدم المحل يعطى أولوية للمتعقل على المحسوس المتعين وهذا لا يتفق وإثبات « الشئ » الذى هو عند متكلمى الأشاعرة مثلاً، يمثل الوجود المخلوق الذى يؤكد القدرة للخالق سبحانه وتعالى . إذ لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن ترجيح المتعقل على المتعين بالنسبة لتفسير الوجود يردنا إلى وقفة أرسطو التى لا تعترف بالوجود الحقيقى لما هو متعين خارجياً (رغم اهتمامه بالتجارب فى مجال الطبيعة الخارجية بأنواعها) لأنها تجعل أصل الوجود متعلقاً [أنظر مقالة الكندى فيلسوف العرب الاول — وهى المقالة الثالثة من كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور . وقد نشرت قبل ذلك فى مجلة « المناهل » التى تصدرها الوزارة المكلفة بالشؤون الثقافية — بالمملكة المغربية . أنظر خاصة التعليقات عن أرسطو : مثل تعليق رقم ٤٩ ص ١٤ حيث أبرزت رأى أحد البحاثة الاوربيين وهو الاستاذ بير أوبنك الذى صرح بأن الوجود لدى أرسطو لا يخرج عن المبادئ العقلية فى تكوينه . (Le Probleme de l'Être Chez Aristote)

Par Pierre Aubenque Professeur a la Sorbonne, Paris 1972,

(١٣٧ ت) يلاحظ أن ما ذكره المسكلاى عن الاشعرية هنا ، من أنهم أثبتوا :

« كلاماً لا فى محل ، لا يتعلق بكلام الموجود الحادث ، وإنما يتعلق بكلام الموجود الاعلى وهو الله سبحانه وتعالى . ويترتب على هذا الرأى تنزيه البارى جل وعز عن المثالية . وتوكيد صفاته كما أوردها عن نفسه فى الخبر المنزل .

(١٣٨ ت) يهدف المسكلاى هنا إلى التذكيرة بموقف المعتزلة الخاطىء الذى يرد ما أثبتوه من صفات للبارى تعالى إلى صفة العلم . فقط . ولا يجب أن ننسى أن المعتزلة قد صدروا عند تناولهم لموضوع الصفات عن موقف رجحوا فيه العقل على النقل بمعنى أنهم وثقوا فى العقل كمصدر للعارف

أكثر مما تقتضيه حقيقة قدراته المحدودة ، وهو موقف تأثروا فيه بالأقوال التي رجحت العقل على النقل. بالنسبة للمعرفة الانسانية عامة ، وما يتعلق بالغيبيات خاصة. وهنا نقول إن خطأ الممتزلة خطآن: الثقة في العقل بما يجعله أكبر من حدوده الضيقة التي جبل عليها . وتقديم هذا العقل فيما يتعلق بالموضوعات الغيبية على الخبر المنزل الذي يعرف بذات الله ، لأن ذاته سبحانه تلو على أن يملك العقل بمقدراته أن يتعرف على حقيقتها ، إذ أنه لا يستطيع إلا أن يثبت وجودها بأدلة وبراهينه .

فذاث الله وصفاته من الموضوعات الغيبية التي تفوق قدرته التي جبل عليها . (١٣٩) الكرامة: وقع الكرامة في خطأ لإثبات إرادة حادثة في ذات الله ومصدر خطئهم هو تقديم حدود المقدرة العقلية الانسانية ودخولهم في مجال يتعدى على هذا العقل الخوض فيه لعدم ملائمة الموضوع له .

(١٤٠) من أهم ما يميز موقف المسكلاقي ، مقدرته على ابراز ما في أقوال الخصوم من مناهات تترتب على إغفالهم لمواطن المحال ، وإلاحظ أن اكتشافه للمحال يقوم على مبدأ منهجي ، وهو الاهتمام بمدى تحقق اتساق المفكر مع نفسه ، هذا من جهة ومن جهة أخرى رجوعه إلى منطلق كل مفكر ، عن أي أصول صدر ومدى صدق هذه الأصول الأولى عقلية كانت أم غير عقلية من أجل أن يكون ما يترتب عليها غير بجانب للحقيقة .

(١٤١) انظر التعليق السابق .

(١٤٢) تقوم أقوال هشام بن الحكم ومن يسير على منواله كجهم وغيره على موقف معين هو مصدر الخطأ ، هذا الموقف هو :

عدم التفرقة بين موضوعات المعرفة . فهناك موضوع يمثل الموجود الحادث وموضوع يمثل الموجود القديم . وما يصلح لهذا لا يصلح لذاك ونقاشهم لموضوع مثل : علم الباري تعالى ، لا يعتبر هذه الحقيقة أي أن علم الباري لا يماثل العلم الانساني

وبالتالى فالعقل الانسانى . لا يملك عند مواجهته إلا أن يثبت ما ورد عنه عن طريق الخبر .

(١٤٣ت) ورد فى « كشف اصطلاحات الفنون » للتهانوى ما يلى : « الصابئ مفرد صائبون . وأثبت التهانوى أن البعض يرى أن الصابئة من النصارى . وهم يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين للكعبة كما قيل : لأنهم عابدو كوكب ، ولا كتاب لهم ، وورد إنهم عبدة الأوثان ، لأنهم يعبدون النجوم ، ثم أثبت رأى أبى حنيفة رحمه الله فيهم : وهو أنهم ليسوا بعبدة الأوثان ، وأما معظمون النجوم كتعظيم المسلمين للكعبة ، ويثبت كما ورد فى « فتح القدير » ، وتوكيداً لهذا المعنى وهو أنهم قوم يؤمنون بدين نبى ويقررون بكتاب ، ويعظمون الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة [انظر صفحة ٨٠٢ من ج ١ من الكشف للتهانوى] . فهناك خلاف فيما يتعلق بالصابئة والمسكلاقي يقر ما قيل فيهم من أنهم عبدة كواكب ولا يشير إلى ما هو منسوب هنا إلى أبى حنيفة رحمه الله من أنهم يؤمنون بنبى .

(١٤٤ت) لعله يود أن يخص هنا بالذات الفلاسفة اليونانيين .

(١٤٥ت) هذه مسألة سبق أن أشرنا إليها ونقول إن الأشعرى قد اهتم بعرض آراء المعتزلة فيها للرد عليهم والقضاء على بدعهم بخصوصها .

[انظر كتاب الابانة عن أصول الديانة تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور انظر ايضا رسالة الامام أحمد ابن حنبل « فى الرد » على الجهمية [كتاب عقائد السلف تحقيق د. على سامى النشار والاستاذ عمار طابى] حيث تناول الامام بكل دقة وتفصيل الرد على على القائمين بخلق القرآن ولقد كانت ردوده عنده سببا فى محنته المشهورة [انظر التقديم لكتاب الابانة — منهجه من صفحة ٩٢ الى ١٣٤ من التقديم] .

(١٤٦) يرتبط خروج الخوارج عن عموم رأى أهل السنة بأسباب سياسية

في أصلها، وقد تسبب موقفهم هذا في أن واجهوا العقيدة بفكرة مسبقة هي الرغبة في مخالفة ما تجمع عليه الأمة تركيدا لرأيهم في الإمامة. ولذلك صاروا من أهل البدع المارقين.

(١٤٧ ت) الزيدية : من فرق الشيعة . ولقد سبقت الإشارة إليهم .

(١٤٨ ت) نفس الملاحظة السابقة .

(١٤٩ ت) ن ما ورد في كلام المسكلاقي عن السكرامية يكشف عن اتجاههم نحو التجسيم ويبين أنهم قد صدروا فيما يتعلق بكلام الله عن موقف خاطيء . قائم على عدم اعتبار صفات الله من الموضوعات التي يجب أن تدرج ضمن الغيبيات وبالتالي أن يكون موقف الباحث منها مختلفاً عن موقفه من غير الغيبيات أى يجب عليه أن يرجع بصدد ها إلى ماورد بالخبر المنزل . وهو ما قاله تعالى عن نفسه فيما يتعلق بكلامه على نحو ما نجد ذلك في رد الامام ابن حنبل على الجهمية ، وفي تناول الامام أبي الحسن الأشعري في كتاب الابانة خاصة . أمام ردود الامام ابن حنبل فقد وردت في رسالته [أنظر الرسالة ضمن ما نشره دكتور على سامي النشار والأستاذ عمار طايبي في كتاب عقائد السلف : الاسكندرية ١٩٧١ . وانظر الابانة عن أصول الديانة ، تحقيق وتقديم وتعليق كاتبة هذه السطور نشر دار الانصار - القاهرة ١٣٩٧ / ١٩٢٧ م] .

(١٥٠ ت) ، (١٥١ ت) ، (١٥٢ ت) : والموقف بمائل بالنسبة لما ابتدعه أبو علي الجبائي وأبو الهذيل والشماع .

(١٥٣ ت) الذنب : في الفقه والندوب ، هو عند الفقهاء : الفعل الذي يكون راجحاً على تركه في نظر الشارع ، ويكون تركه جائزاً [التعريفات للجرجاني طبعة تونس صفحة ١٢١] .

(١٥٤ ت) الحظر : عند فقهاء هو ما يثاب بتركه ، ويعاقب على فعله [التعريفات للجرجاني طبعة تونس صفحة ٤٧٠] .

(١٥٥ ت) المكروه : عند الفقهاء هو ما هو راجح الترك ، فإن كان إلى الحرام أقرب تكون فعله كراهية تحريرية ، وإن كان إلى الحل أقرب تكون تنزيهية ولا يعاقب على فعله [التعريفات للجرجاني طبعة تونس ص ١١٩] .

(١٥٦ ت) الاباحة ، ومنها المباح . وهو ما استوى طرفاه عند الفقهاء [التعريفات للجرجاني طبعة تونس ص ١٠٥] .

(١٥٧ ت) هو أبو إسحق الاسفراييني صاحب كتاب التبصير في الدين . وهو من كبار الأئمة الذين دافعوا عن العقائد ضد آراء المعتزلة وغيرهم من أهل البدع . ويلاحظ أن المسكلاقي يستشهد بأقواله على اعتبار أنه أحد الذين قدموا ردوداً في تثبيت صفة الكلام لله تعالى . وقد قال المسكلاقي إن المتكلمين ، منهم من استدل بالعقل المحض ، ومنهم من دليله مركب من العقل والسمع ، [صفحة ٢٦١ من النص الذي بين أيدينا] وهذه العبارة من قبل المسكلاقي تثبت أنه يتبين أن المتكلم يملك عدة مسالك لإثبات أهدافه وسبب التعدد يرجع إلى طبيعة الوقفة إماماً على العقل كأداة أو آلة لتثبيت ما ورد عن طريق النقل أو مستندة إلى النقل لتفسير النقل بالنقل أي القرآن بالقرآن أو القرآن بالسنة — ثم يرجع تعدد الطرق أيضاً إلى اختلاف المقدمات التي يمكن أن يضعها المتكلم لنفسه دفاعاً عن حقيقة عقائدية . مثال ذلك مثلاً بالنسبة لنفي القدم عن الموجودات : اتخاذ طريق مواجهة الموجود دون قسمته قسمة عقلية إلى جوهر وعرض أو اتخاذ طريق مواجهة الموجود بعد قسمته قسمة عقلية إلى جوهر وعرض ... الخ .

(١٥٨ ت) من أهم ما يجب أن يراعيه المتكلم المستعين بالعقل لتثبيت النقل اتساق مقدماته مع نتائجها ، الأمر الذي لم يوفق فيه أبو إسحق هنا — فأثبت المسكلاقي سقوط استدلاله .

(١٥٩ ت) التجارية : سبق التعريف بهم .

(١٦٠ ت) من أهم المسائل التي تشرق بين الموقف المعتزلي وموقف أهل السنة. القول في خلق أفعال العباد . فبينما يرى المعتزلة أن الله لا يخلق الشر . يؤكد أهل السنة أن الله عالم بكل الجزئيات خالق لها وأن أفعال العباد لا تخرج عن علمه وقدرته.

(١٦١ ت) يلاحظ أن السكلافي في هذا الموقف يرتبط بدلالة النقيضات .

(١٦٢ ت) تظهر هنا يقظة المسكلافي في تبين التروق الدقيقة المؤدية إلى الحكم على مختلف الفرق . ومواقف المتكلمين .

(١٦٣ ت) يتبين هنا اهتمام المسكلافي بالاتجاه الأشعري خاصة، في تناول العقائد .

(١٦٤ ت) يلاحظ أن المسكلافي يتحدث بتصرف عن هذا الرأي ، أو هو يتبع أسلوب الحرص في التعبير عن الموجود الأول ، إذ يقول: «والبارئ تعالى عندهم، ولعل السبب في هذا رغبته في عدم الاصطدام بمن يقلق عند مواجهة بعض التعبيرات الفلسفية اليونانية ، حرصاً منه على تمهيد الطريق لدفاعه ، لكي يستقر في العقول بيسر دون تعويق الأشياء من اللفظ أو العبارة .

(١٦٥ ت) ، أنظر الإشارة السابقة عن كل من الكعبي والنجار .

(١٦٦ ت) أنظر تعليق رقم ٢٠ من هذا الكتاب للتعريف بالأشعرية .

(١٦٧ ت) يرى المعتزلة أن العقل هو الوسيلة التي تعرف بها الأحكام الخلقية من حسن وقبح وفضيلة ورذيلة وما يجب على الإنسان فعله، وما لا يجب فعله قبل أن يرد بذلك العقل على اعتبار أن الله سبحانه وتعالى لم يمدنا بالعقل إلا لكي يكون لنا هادياً ومرشداً ومدرراً لتلك الأحكام الخلقية التي لا ترجع إلى الأوامر والنواهي الشرعية وإنما لصفات الحسن والقبح التي تخصها والتي يكون في مقدور العقل إدراكها والتمييز بينها . ويرى بعض مؤرخي الفكر الفلسفي الأخلاق في الإسلام أن المعتزلة قد وصفوا من أجل ذلك بأنهم من أنصار المذهب الطبيعي أو النظري أو ما يسمى بمذهب السلطة الذاتية الذي يرجع الأخلاق إلى العقل والضمير .

(أنظر كتاب « فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية »
للمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى - الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٥ م ص ٤٦ ،
ص ٤٧ .

وهنا يصح أن نثبت أنه إذا كانت فكرة الخير والشر قد حددت عقلا على إنها :
صفة كمال أو نقص، موافق للطبع أو مخالف، مستحق للمدح أو الذم فإن المتكلمين
بصفة عامة قرروا صلاحية الإنسان للتشريع ، ولكن هل يراه «حسن» أو «قبح»
بحسب عقله هو كذلك في ذاته بالضرورة ؛ أو هل هو كذلك من وجهة نظر الشرع ؟
ثم هل الإنسان مدان حتى قبل ان يصل اليه الشرع ؟

وهنا نرى ان العقليين من المتكلمين ومنهم المعتزلة قد أسرفوا لاني تبين مقدرة
العقل على الحكم ، فهذا أمر متفق عليه بين المتكلمين جميعاً ، واسكن بالنسبة لإعتقادهم
الواضح بعصمة العقل الإنساني، فأصدار الحكم الصحيح في مجال العمل ، كثيراً
ما يستعصى على الفرد لضيق الوقت بالنسبة لضبط التروى ففتنضيات الحياة ملحة
وكثيراً ما تكون قاهرة لإرادة الفرد ومؤثرة بحيث يتجه إلى طريق ضال . ليس
فيه صلاح ولا خير ، فالعقل الذي يلجأ اليه الفرد كثيراً ما تغلفه الأهواء والشهوات
والنزعات الفردية فهذا العقل أو هذه القدرة على الحكم تحتاج الى صقل ومن هنا
كان يجب أن نظفر بجملة من الإرشادات والتوجيهات التي توجد على أكمل صورة
فيما يقدمه الله سبحانه وتعالى أحكام شرعية وآيات توجيهية تقوم على الترهيب
والترهيب بقدر وعى الفرد وتدرجه في المقدرة على التنبه والتواب والعقاب
عند الله فهو العالم بأحوال العباد .

فالحلل في أقوال المعتزلة يمكن في الثقة الواردة في العقل مما ترتب عليه أنهم
لم يتبنوا قيمة المنزل من الأحكام الشرعية التي تخص أفعال العباد على وجه التخصيص
أما بالنسبة للفرق الأخرى التي ذكرها المسكلاتي على أنها تشترك مع المعتزلة في
تقديم العقل على النقل. فأننا نرى أنها تتصف كلها بالإضافة إلى ما سبق بالنسبة للحسن

والقيح بأصول تتنافى مع العقل أصلاً ويقترب بعضها من الوثنية والشرك .

(١٦٨ت) الخوارج مفردها خارجي ويسمون أيضاً بالخارجية وهم فرقة من الفرق الإسلامية منهم المحكمية والبيشية والازارقة والنجيدات ، الصقرية والإباضية والعجاردة (التهانوي ص ٤٠٨) .

والمحكمية وهم الذين خرجوا على علي رضي الله عنه عند التحكيم ، وما جرى من المحكمين وكفروه وهم اثني عشر ألف رجل كانوا أهل صلاة وصيام ولكنهم ضلوا قالوا : من نصب من قریش وذرهم وعدل فيما بين الناس (ولم يبينوا النوع العدل المطلوب في هذا الموقف) كما قالوا بوجوب العزل والقتل للإمام ولم يوجبوا نصب إمام ، كما كفروا عثمان رضي الله عنه وأكثر الصحابة مرتكب الكبيرة (أنظر لمزيد من التفاصيل شرح المواقف) والتهانوي ٣٨١ .

أما البيشية فهم أصحاب يهش بين الهضيم بين جابر . لهم بعض الأصول منها : الإيمان هو الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول (ص) فن وقع فيما لا يعرف هل هو حلال أم حرام ، فكافروا لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق . وقيل لا يكفر حتى يرفع أمره إلى الإمام ، فيجده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لإحرام إلا ما في قوله تعالى : د قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم ، الآية . وقيل إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضرأ أو غائبأ . وقالوا الاطنال كأبائهم إيماناً وكفراً ..

ووافقوا القدرية في إسناد أفعال العباد إليهم (نفس المرجع السابق شرح المواقف) .

أما الازارقة فهم أصحاب نافع بن الأزرق : قالوا : كفر على بالتحكيم وإن ملجئ بحق في قتله وكفرت الصحابة أي عثمان وطلحة وزبير وعائشه وعبد الله بن عباس وسائر المؤمنين معهم . وقضوا بتخليد في النار ، وكفروا القعدة عن القتال ، وإن كانوا موافقين لهم وحرموا التقية (من مبادئ الشيعة) في القول والعمل . وجوزوا قتل أولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن ، ولا حد للزنى على النساء .

وأطفال المشركين في النار مع آبائهم ، ومرتكب الكبيرة كافر (شرح المواقف
التهاوى كشف اصطلاح الفنون ج ١ ص ٦١٧) .

أما النجذات فهم أصحاب نجدة بن عامر النخعي قالوا: لا حاجة للناس الى الإمام
بل الواجب عليهم التصفية فيما بينهم وان جوزوا وجوب امام رأوا الحاجة الى ذلك
ووافقوا الأزارقة في تكفير علي والصحابة رضى الله عنهم وإختلفوا معهم فيما عدا
ذلك . وقالوا بما سموه العاذرية فيما يتعلق بالجهالات بالفروع أى انهم معذرون
للجهل بها . (شرح المواقف وكشاف اصطلاحات الفنون) التهاوى ج ٢ ص ٣٨١ .

أما الصفرية : فهم أصحاب زياد بن الأصغر خالفوا الأزارقة في تكفير القعدة
عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين . ولا يكفر اطفال المشركين ولا يسقط
الرحم ويحوز الثقة في القول دون العمل ، والمعصية الموجبة للحد لا يسمى أصحابها
إلا بها وقيل تزوج المؤمن من الكافر المخالف لهم . (كشف اصطلاحات
الفنون للتهاوى ج ١ ص ٨٢٩) .

ثم الاباضية : أصحاب عبد الله بن إياض : قالوا : مرتكب الكبيرة موحد
غير مؤمن لأن الأعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل
العبد مخلوق لله تعالى ومرتكب الكبيرة كافر نعمة ، لا كافر ملة وتوقفوا في تكفير
الكفار وفي النطاق وفي جواز بعثة رسول بلا معجزة [انظر لمزيد من التفاصيل
شاف اصطلاحات الفنون للتهاوى ج ١ ص ٧٨

أما العجاردة : فهم أصحاب عبد الرحمن بن عجرد وافقوا النجذات فيما ذهبوا
إليه إلا أنهم زادوا عليهم وجوب البراءة عند الطفل حتى سن البلوغ وقالوا .
أطفال المشركين في النار وافترقوا إلى عشر فرق (أنظر لمزيد من التفاصيل كشف
اصطلاحات الفنون للتهاوى جزء ٢ ص ٩٤٩) .

(١٦٩ ت) الكرامية : فرقة من المشبه أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام [ينظر
لمزيد من التفاصيل كتاب : التجسيم عند الكرامية . للدكتور سهير مختار القاهرة ١٩٧٣ م] .

(١٧٠ ت) البراهمة : هم قوم من منكري الرسالة، وقيل : هم قوم يعبدون مطلقا
لامن حيث نبي ورسول بل يقولون مافي الوجود شيء إلا وهو مخلوق
لله تعالى ، فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء والرسل مطلقا .
فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الارسال . وهم يزعمون أنهم أولاد إبراهيم
عليه السلام ، . ويدعون أن لهم كتابا كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه من غير
أن يقول إنه من عند ربه، فيه ذكر الحقائق وهو خمسة أجزاء . ويبحون قراءة أربعة
ويحسبون الخامس عن الناس فلا يطلع عليه سوى الخواص لبعده غوره . ويقال إن
من قرأ الجزء الخامس لا بد أن يدخل في الاسلام دين محمد (ص) وأغلب البراهمة
يعيشون في الهند .

ومن الناس من يلبسون زيهم ويدعون أنهم براهمة ولكنهم ليسوا منهم لأنهم
من عبدة الوثن [انظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي - ١ ص ١٢٩] أي
أن هناك براهمة موحدون وبراهمة من عبدة الاوثان .

(١٧١ ت) الثنوية : فرقة من الكفرة يقولون بإثنية الإله . قالوا : نجد في العالم
خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً ، وأن الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة ، فلكل منهما
فاعل على حدة وتبطله دلائل الوحدانية . ثم المأمونية والديسانية من الثنوية : قالوا :
فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر ، لأنهما عرضان فيلزم قسم
الجسم ، وكون الاله محتاجا إليه ، وقالوا أيضا : النور حي عالم قادر سميع بصير . .

والمجوس منهم ، وهم يذهبون إلى أن فاعل الخير هو : يزدان ، وفاعل الشر
هو أهر من ويعنون به الشيطان . ويقال أن منهم من ذهب إلى عبادة النور والظلمة
على اعتبار أنها تمثلان مفهوم الصدين الذين يرون أنه في الله تعالى . فافيه من نور
هو الحقيقة الالهية ومافيه من ظلمة هو الحقيقة الخلقية — وذهب البعض إلى عبادة
النار لأنهم يرون أن الحياة ترتب عن الحرارة الغريزية — هذا اتجاه مجوسى كما

يقال فالنار عندهم أقوى الاسطقات [انظر الملل والنحل للشهرستاني والنصل في الملل والنحل لابن حزم وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي] ص ١٧٩ و ص ١٨٠ .
(١٧٣) ينبه المسكلاقي هنا إلى الحقيقة الأخلاقية عن الحقائق الأخرى .
وبالنات العقلية .

فالامر الأول : وهو « الاثنين أكثر من الواحد » يمثل علاقة منطقية موضوعة في الإنسان بالفطرة . أى يمثل بديهية من البديهيات . ويتسم بالضرورة المطلقة التي تفرض نفسها على العقل . ولا يملك أى عاقل دفعها . ولذلك قال بأنه « لا يشك عاقل أنه لا يتوقف في الأول » أى إزاء هذه الحقيقة فليس هناك تردد في توكيدها بل يتم التوكيد والتصديق الذهني في لاوقت . وهو ما يسمى في لغة المنطق حـألياً بـ *La necessite absolue* أما الامر الثاني : وهو « أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق المقدم عليه العقاب » ؛ فليس فيه ضرورة منطقية تفرض نفسها بلا تردد : لأن وجوب البعد عن الكذب يفترض حرية الاختيار ، وليس فيه لاقهر مادي ولاقهر منطقي لأن ماهو منطقي كما بينا يفرض نفسه على العقل مسلمة من المسلمات . أما ما هو ملزم أخلاقيا فإنه يفرض نفسه على الإرادة ، على أنه ضرورة معيارية . وينتج من حكم على قسمة وليس من حكم على واقع فالمسكلاقي لهذا يكون قد عرف كيف يفرق بين الموضوعات . فموضوع الحكم القيمي وبالذات الأخلاقي غير موضوع الحكم المنطقي . والنصوص المنزلة في التحسين والتقيح تمثل ضرورة يجب أن تكون ولكنها لما تكن بعد [انظر لمزيد من التفاصيل خصائص التكليف الأخلاقي ص ٥٣ وما بعدها من كتاب « دستور الأخلاق في القرآن للدكتور محمد عبد دراز تعريب وتحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين . طبعة الكويت سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣ م .

(١٧٣) ان موقف المسكلاقي هنا يدل على إلمام يتسم بالدقة والعمق فيما يتعلق بأهل الفرق . وخاصة المناوئين منهم .

(١٧٤ت) انظر ماورد عن مصنفاته في التقديم .

(١٧٥ت) يلاحظ أن المسكلاقي ينبه إلى مايتصل بموقفه الدفاعي من حقائق تتصل بالمعاملات . ولا غرابة في ذلك وهو فقيه محنك — له مصنفات في الفقه وأصوله كما سبق وبيننا ذلك .

(١٧٦ت) لم يحدد المسكلاقي من هم هؤلاء المتأخرين من الفلاسفة ونحن هنا نذكر بأن فلاسفة المسلمين من المشارقة والمغاربة قد التزموا بأصول العقيدة الاسلامية من القول بالحدوث وعدم قدم المادة وإثبات النبوات أى القول بالمعجزة .

(١٧٧ت) انظر تعليق رقم ١٧٠ من هذا الكتاب حيث التعريف بالبراهمة .

(١٧٨ت) انظر تعليق رقم ١٤٣ ت من هذا الكتاب .

(١٧٩ت ، ١٨٠ت — ١٨١ت) يقين من إشارات المسكلاقي لموقف كل من المعتزلة والشيعة (جماعة منهم) والأشعرية أن القول بالنبوات أمر يحتاج إلى ضبط الموقف العقائدي أصلاً كما يبين مدى الإلتزام بالحقيقة النصية المنزلة وعدم تأريضها مع العقلليات إذا عرف المتكلم كيف يفرق بين موضوعات المعرفة .

(١٨٢ت) يشير المسكلاقي هنا إلى مفهوم التداعى والاقتران والتكرار وهو مايقع عليه المرء في الوجود الخارجى وهو الذى يسمح بالتعرف على العلاقات الثابتة التى تحكم الجزئيات أى القوانين التى تنظم تحتها الموجودات ، والتى تعرف من خلال دراسة فاحصة للمجالات الخارجية من خلال الاستقراء وهذا يبين أن المسكلاقي كفكر مسلم يعيش مفاهيم الدراسات الواقعية فى مجالات العلم والتطبيق الخارجى ولاغرابة فى هذا وقد سبق لنا أن تبيننا كيف أنه يعى الأصول الفكرية التى تجعله ممن يقدرون عينية الواقع الخارجى منفصلة عن الذات العارقة وقد وردت هذه المفاهيم وهو بصدد التعرض لمجالات الواقع من طب وفلك وصناعات وظواهر إحراق وغير هذا وذلك من الشواهد الواقعية .

(١٨٣ت) لعل المسكلا تى يقصد هنا بعض فرق الفلاسفة التى ظهرت كصدى
لحركة اللاأدرية فى مجال المعرفة . مثل العندية : وهم الذين يقولون : إن حقائق
الاشياء تابعة للاعتقادات حتى إن اعتقدنا الشئ جوهر الجوهر ؛ أو عرضا فعرض ،
أو قديما فقديم ؛ أو حادثا فحادثا [أنظر صفحة ٨٤ من التعريفات للجرجاني
طبعة تونس] .

أو الضاربة : وهم الذين ينكرون حقائق الاشياء ويزعمون أنها أوهام وخيالات
كالنقوش على الماء . [نفس المرجع السابق] .

من (١٨٤ت) إلى (١٩١ت) يلاحظ أن المسكلا تى ، بالنسبة للمسائل الواردة
فى هذه النقاط ، يحرص على ذكرها لتداولها فى الكتب المتعلقة بالقول فى المعجزة
وإثبات النبوات .

(١٩٢ت) يتحدث الاشعري عن المعجزة مبينا أنها خارقة لعادة الامور الواقعة
المألوفة يوميا . [أنظر فصل القول فى النبوات ، وفصل القول فى نبوة نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم . من كتاب الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق وتقديم وتعليق
كاتبة هذه السطور دار الانصار ١٣٩٧هـ / ١٩٧٦م] .

(١٩٣ت) (١٩٤ت) من أهم المسائل التى تهدم أبرز أقوال المناوئين : القول
فى « النسخ » وحده وبيان حقيقته — وقد أكثر الاشعري الكلام فى هذا (أنظر
نفس المراجع الواردة فى التعليق السابق ١٩٢ت) .

(١٩٥ت) يلاحظ أن المسكلا تى يعتمد هنا على الامور الظاهرة الواقعة التى
لا يملك المؤرخ العالم أن ينكرها . وهذا اعتراف بالحقيقة الواقعة فى الزمن .

(١٩٦ت) يتناول المسكلا تى فى هذا الفصل الكلام عن عصمة الانبياء . ويلاحظ
أنه لم يصرح ولو بإشارة إلى عصمة غيرهم من الاوصياء . فام يتحدث إطلاقا لإلّا عن
عصمة أولئك الذين وكلهم سبحانه عنه وعما يناقض مدلول المعجزة — وصدقهم فى تبليغ
رسالتهم . وهذا دليل قاطع على أن فكرة الإمام المعصوم ؛ قد انتهت تماما من اعتبار

الجمهور حتى أن المسكلاقي وقد كان من المستوامين عن التدريس والتوجيه في عصر يعقوب المنصور [ت ٥٩٥/١٢٠٦م ومن خلفه على نحو ما تبيننا ذلك من سيرته ، لم يعد في حاجة حتى إلى ذكرها لدحضها . وهذا يبين كيف أن بدعة ابن تومرت لم يكن لها منذ أن ظهرت بين أهل البلاد على يد هذا المهدي المدعى . أثر في نفوس الكافة التي بقيت على سنتها وهذا ما يؤكد الدراسات التاريخية التي ظهرت في مذهبية المغرب وما تبيناه أيضا عند تحليلنا لعصره .

ويتعرض المسكلاقي لما يثار عادة حول عصمة الأنبياء من أنهم معصومون أيضاً في غير المأمور به والمنهى عنه بعد النبوة — ويثبت ما يعلبه من إجماع الأمة على عصمتهم بالنسبة للكبار وأنه ليس هناك دليل سمعي على ذلك بالنسبة للصغار وأنه يغلب القول بأنهم معصومون بالنسبة للكبار والصغار [أنظر تعليق ١٩٧ت من هذا الكتاب للأهمية] .

ويتبين الباحث أنه يرى أن الأنبياء يكتسبون طبعاً حميداً يؤدي إلى العصمة من الزلل حيث لا يكون نص ولكنه جاز من عقلا ، أي أن العقل لا ينفى جواز وقوع الزلل والخطأ من قبل الرسول فيما يرد فيه نص منزل .

وهذا يعني أن المسكلاقي بعيد كل البعد عن فكرة الذات الكاملة كالا مطلقاً ، والتي تجعل عصمة الأنبياء غير محدودة بمأمور به أو منهى عنه وغير موقوفة بزمان لاحق للنبوة أو سابق عليها . وهو ما يقرره أئمة الامامية وعلمائهم وهو ما لا يراه المسكلاقي إطلاقاً . بل ولم يجعله موضع نقاش وجدل حرصاً منه على عدم إثارة ما كان سائداً في يوم ما على الجموع . واكتفى بإثبات رأى أحد الأشاعرة وهو الأستاذ أبي إسحق الاسفراييني وهو أشعري المذهب بعد أن أوجه إليه النقد من أجل تهجية دليله وتقويته ودعمه . والدليل كما تبين [أنظر صفحة ٥٨٨ من هذا الكتاب] يقوم على توكيد النبوة لاستحالة الخلف على الله سبحانه وتعالى .

والكلام الذى أورده المسكلاقي عن أبى إسحق لا يتعرض لما قام من نقاش عنيف حول مفهوم العصمة بين أهل السنة وعلى رأسهم الأشاعرة في فترة معينة من الزمان وبين خصومهم الإمامية ومن أبرز الأقوال التي وردت في معارضة فكرة عصمة الامام ما يذكره كل من الباقلاني [المتوفى ٤٠٣هـ / ١٠١٤ م] والجويني [المتوفى ٤٧٨هـ / ١٠٨٩ م] .

يبين الباقلاني أن الامام ينصب لاقامة الأحكام وحدود شرعها الرسول صلى الله عليه وسلم . وأنه في كل ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها . والأمة من ورائه تقوم وتنبه إذا ما أخطأ ، وتأخذ الحق منه إذا وجب عليه وتخلعه وتستبدله متى اقترف ما يوجب خلعه ؛ فالامام ليس في حاجة إلى أن يكون معصوما ولا أن يعلم بالغيب ، ولا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه منه شيء [التمهيد من ١٨٢ — ١٨٥] ثم يضيف فيبين أن الخلفاء الراشدين قد زعموا العصمة عن أنفسهم إذ كان أبو بكر رضى الله عنه يقول : « أطيعوني ما أطعت الله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم » .

أما الجويني فهو يثبت أنه لا عصمة لاحد من الصحابة عن الزلل ، وأنها غير مشروطة بالامام ولا لاحاد الناس . وأن القول بها أمر مرفوض . [الارشاد إلى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد طبعة القاهرة ص ٤٣٤] .

(١٩٧ ت) يلاحظ أن المسكلاقي هنا يحصر عند إثبات رأيه على أن يذكر أنه تغليب ظن . ذلك لان الروافض قد أوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا ، كبيرة أو صغيرة ، عن عمد أو عن سهو ، قبل البعثة . وبعدها . وهو ما لا يراه المسكلاقي . لان إيجاب هذا خروج عن الدين ، بل هو كفر على رأى أبى البقاء ؛ لانه رد النصوص : فلدينا قوله تعالى :

« قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى .. » [١١٠ / من سورة الكهف] .

وهو دليل على أن مثل النبي عليه الصلاة والسلام كمثل الامة في إمكانية صدور المعصية منه .

والمكلاقي بتصريحه يهدف الى تبجيل الانبياء لصفاء سريرتهم كما ذكرنا، ولعل فيما ذكره أبو البقاء بيان لما يقصده المكلاقي ، يقول أبو البقاء في عصمة الانبياء: انها حفظ الله لإياهم ، أولا بما خصهم به من صفاء الجوهر ، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية . ثم بالنصرة وتثبيت الاقدام ، ثم بإزالة السكينة عليهم ، وبحفظ قلوبهم ، وبالتوفيق ، . [السكليات : مادة العصمة] ثم يفصل القول بعض الشيء فيبين : أن عصمة الانبياء تكون عن الكذب في الإخبار عن الوحي في الاحكام وغيرها ، دون الامور الوجودية ، لاسيما إذا لم يقر عن السهو . وأن الله قد عصم الانبياء دائما عن الكفر وبعد البعثة عن سائر الكبائر لاقبلا ، وعن الصغائر عمداً ، ... الخ [نفس المرجع السابق] وينتهي كلامه بإثبات أن الانبياء معصومون فيما هو طريقه الابلاغ ... أما ما يفعلونه لاليتبعوا فيه فإنهم كغيرهم من البشر في جواز السهو والخطأ ، ثم يشير أبو البقاء إلى أن هذا هو ما عليه أكثر العلماء باستثناء طائفة من المتكلمين الذين منعوا السهو والنسيان والغفلات والعيثرات جملة في حق الانبياء ، [نفس المرجع السابق] ولا أظن المكلاقي من هؤلاء لانه أثبت رأيه على سبيل التغليب دون تأكيد قاطع . تبجيلا للانبياء صلوات الله عليهم كما بينا .

(١٩٨ ت) أنظر تعليق رقم ١٩٤ ت من هذا الكتاب حيث التعريف به وكذلك تعليق رقم ١٩٦ ت من هذا الكتاب لتبين موقف المكلاقي من هذا التصريح لأبي إسحق . ومن الرأي في العصمة بصفة عامة .

(١٩٩ ت) ، (٢٠٠ ت) : ان ما يشتهه المعتزلة يختلف تماما مع ما يشتهه الاشعري والاشعرية ، وإذا رجعنا إلى أصول كل فرقة نجد أن قول الاشعري يتفق والكلام في « أفعال العباد » وما يقيمه عليها من أصول ترد القدرة والعلم كاملين إلى الله تعالى .

(٢٠١) أما قول المعتزلة فإنه يجعل بعض أفعال العباد خارجة عن قدرة الله وداخلة في قدرة الشيطان . وهذا قول مرفوض من حيث العقل ومن حيث الدين وقد بين المسكلاقي هذه المواقف المتناقضة عند المعتزلة .

(٢٠٢) المتأخرون هنا من المعتزلة ، وما ذكروه يدخل ضمن آرائهم التي أثبتنا المسكلاقي لهم في البداية .

(٢٠٣) المقصود بالعرض هنا هو ما أثبتته الأشعرية أصلاً في مذهبهم في حدوث العالم ، وهو الذي عرفوه بأنه القائم بغيره، وهو السمة المراتبة العارضة المتغيرة .

(٢٠٤) انظر تعليق رقم ١٦٨ ت من هذا الكتاب .

(٢٠٥) يحرص المسكلاقي على بيان هذه الفروق الدقيقة بين مشايخ المعتزلة. تؤكد أولاً لما يمكن أن يعترض كل مفكر من اختلاف في تقدير الجزئيات في مجال الكلاسيات .

(٢٠٦) انظر تعليق رقم ١٦٩ ت من هذا الكتاب .

(٢٠٧) ، (٢٠٨) ، (٢٠٩) من أهم ما ترتب على أصول المعتزلة القول بالكفر والايان ويتبين الباحث أن آراءهم في الكفر تخرج بهم عن الفهم السليم للنصوص المنزلة .

(٢٠٨) انظر تعليق رقم ١٦٨ ت من هذا الكتاب .

(٢٠٩) نفس التعليق السابق .

(٢١٠) انظر التعليق عن المرجعة

(٢١١) انظر التعريف لجبائي وإبنه

(٢١٢) نفس الملاحظة السابقة

المراجع

(أ) العربي منها :

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - صحيح البخارى لأبى عبد الله البخارى [ت ٢٥٦/٧٦٩ م] القاهرة
١٢٠٦ هـ / ١٨٧٨ م .
- ٣ - صحيح مسلم للإمام مسلم [ت ٥٦١/٨٧٤ م] الاسنانه ٣٣٤/٨١٩١٥ م .
- ٤ - السنن لابن ماجه [ت ٢٧٣/٢٧٨٦ م] القاهرة ١٣١٣/٨١٧٩٥ م .
- ٥ - الإبانة عن أصول الديانة . لأبى الحسن الأشعري : تحقيق وتقديم وتعليق
دكتورة فؤية حسين محمود - توزيع دار الانصار - القاهرة ١٣٩٧/١٩٧٧ .
- ٦ - د ابن حزم الاندلسى وآراؤه الكلامية والفلسفية ، . للدكتورة سهير
فضل الله أبوفافيه [رسالة دكتوراه كلية البنات بجامعة عين شمس بالقاهرة]
(ستظهر قريبا)
- ٧ - أبو ربيع سليمان الموحدى - الأمير الشاعر - بقلم دكتور عباس الجرارى
الدار البيضاء بالمملكة المغربية ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م .
- ٨ - أول مفكر فى تأسيس دولة المرابطين أبو عمران الغفجوى [ت ٤٢٠ هـ
١٠٤١ م] مقالة بقلم الاستاذ عبد القادر زمامه استاذ الادب المغربى بكلية الآداب
بجامعة محمد بن عبد الله بفاس . صفحة ٦٥ من مجلة « البيئة » التى تصدرها وزارة
الدولة المسكفة بالشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية - العدد الثالث من السنة الاولى
محرم ١٣٨٣ هـ يوليو ١٩٦٢ م .

- ٩ - اتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس ، أو عبير الآس من روض تاريخ مكناس ، أو حسن الاقتباس من مفاخر الدولة العلوية وتاريخ مكناس : خمسة أجزاء . بالمطبعة الوطنية للورخ الشريف مولاي عبد الرحمن ابن زيدان .
- ١٠ - أحسن التقاسيم للمقدسى [ت ١٠٠٠/٥٣٩١ م] ليدن ١٣٢٤ هـ الموافق ١٩٠٦ م .
- ١١ - إحياء علوم الدين للغزالي تحقيق الدكتور سليمان دنيا القاهرة ١٩٥٠ م
- ١٢ - إخبار العلماء بأخبار الحسكاه للقفطى [ت ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م] القاهرة ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م .
- ١٣ - أخبار المهدي لليدق .
- ١٤ - الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة [ت ٥٢٧٦ هـ / ٧٨٩ م] القاهرة ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥ م
- ١٥ - الادريسي وهو مصدر حول سيرة المسكلاك [ت ٦٢٧ هـ / ١١٠٣٨ م] .
- ١٦ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد - للجوينى إمام الحرمين تحقيق المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى وزميله - القاهرة ١٩٥٠ م .
- ١٧ - أزهار الرياض فى أخبار القاضى عياض القاهرة ١٩٤١ .
- ١٨ - الاستقصاء فى أخبار المغرب الأقصى الدار البيضاء ١٩٥٤ .
- ١٩ - الاستيعاب لابن عبد البر .
- ٢٠ - الأسماء والصفات للبيهقى [ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٥ م] حيدر آباد ١٣٤٤ هـ / ١٩٥٥ م .
- ٢١ - الأشعرى : دكتور هودة غرابة القاهرة ١٩٥٣ م .

- ٢٢ — أصول التفسير لابن تيمية [ت ٧٢٨ / ١٣٢٧ م] بيروت
١٩٧٢ / ١٣٩٢ م .
- ٢٣ — د أطلال تنمل ، مجله هسبرس ١٩٢٢ .
- ٣٤ — أعز ما يطلب : لابن تومرت .
- ٢٥ — الاعتصام للشاطبي تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا — جزءان دار
التحرير للطبع والنشر ١٩٧٠ م القاهرة .
- ٢٦ — الأعلام للزركلي - القاهرة ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٧ م .
- ٢٧ — الإعلام لمن حل بمراكش وأغمت من الأعلام ، وهو لنى الوزاتين
لسان الدين الخطيب السلمانى - تحقيق وتقديم وتعليق بروفنسال ١٩٥٦ م .
- ٢٨ — اعمال الأعلام فيمن بويج قبل الاحتلام من ملوك الاسلام للسان
الدين الخطيب .
- ٢٩ — الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالي [ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ م] .
- ٣٠ — الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد : لآبى الحسين عبد الرحيم .
[ت ٣٠٠ هـ / ١٩١٢ م] القاهرة ٣٤٤ هـ / ١٩٢٥ م .
- ٣١ — الانساب للمسمعانى [ت ٥٦٢ هـ / ١١٦٦ م] ليدو ٩١١ .
- ٣٢ — الاندلس .
- ٣٣ — بداية المجتهد : لابن رشد .
- ٣٤ — البداية والنهاية . لابن كثير [ت ٧٧٤ هـ / ١٣٧٢ م] القاهرة
١٩٣٢ / ١٢٥١ م .
- ٣٥ — البرهان فى أصول الفقه : للجوينى إمام الحرفين مخطوطه بدار الكتب
المصرية :

- ٣٦ — بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: للسيوطي [ت ١٩١١/٥/١٥٠٥ م]
القاهرة ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م .
- ٣٧ — البيان والتبيين للجاحظ [ت ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م] القاهرة ١٣٤٥ هـ
١٩١٦ م .
- ٢٨ — البيان المغرب .
- ٣٩ — بيوتات فاس في القديم: مخطوطة نشرها مختصرة السيد أبو زيد الفاسي
في كتابه المعروف بـ د البيوتات الصغيرة ، طبع حجر .
- ٤٠ — تاريخ الأدب العربي لبروكلمان [ت ١٩٥٦ م] (النسخة الألمانية)
جميع الأجزاء .
- ٤١ — تاج العروس .
- ٤٢ — تاريخ ابن خلدون العبر وديوان المبتدأ والخبر لابن خلدون القسم
الأول ، المجلد السادس ص ٢٢١ نشرة دار المعارف للبناني ١٩٥٦ م .
- ٤٣ — تاريخ إسبانيا الإسلامية .
- ٤٤ — تاريخ أفريقيا الشمالية : لجوليون توتليان — مراکش .
- ٤٥ — تاريخ بغداد للبغدادى [ت ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م] القاهرة
١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠ م .
- ٤٦ — تاريخ التراث العربي لقواد سزجين [النسخة الألمانية .
- ٤٧ — تاريخ الجهمية والمعتزلية : لجمال الدين القاسمي الدمشقي القاهرة
١٣٣١ هـ / ١٩٢١ م .
- ٤٨ — تاريخ الرسل والملوك : للطبري .
- ٥٠ — تاريخ الطبري .

- ٥١ — تاريخ الفلسفة عند اليونان . للدكتورة أميرة حلبى مطر القاهرة ١٩٦٨ .
- ٥٢ — تاريخ الفلسفة فى شمال أفريقية للاستاذ الدكتور يحيى هويدى
القاهرة ١٩٧٢ .
- ٥٣ — تبين كذب المقتري لابن عساكر [ت ٥٧١ هـ / ١١٩٥ م] القاهرة
مكتبة القدسى .
- ٥٤ — تجارب الأمم وعواقب الهمم لمسكويه [ت ٤٦٢ / ١٠٧٠ م] القاهرة
١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ م .
- ٥٥ — تذكرة الحفاظ للذهبي [ت ٨٤٧ هـ / ١٣٤٧ م] حيدر آباد
١٣٣٣ هـ / ١٩١٤ م .
- ٥٦ — تفسير الكشاف للزخشري [ت ٥٣٨ هـ / ١١٦٢ م] القاهرة
١٣٠٧ هـ / ١٨٨٩ م .
- ٥٧ — التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والقرامطة والخوارج والمعتزلة للباقلانى
[٤٠٣ هـ / ١٠١٤ م] القاهرة ١٩٤٧ .
- ٥٨ — التنبيه : للملطى .
- ٥٩ — التعريفات للجرجاني .
- ٦٠ — تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : للشيخ مصطفى عبد الرزاق .
- ٦١ — التكملة القاهرة ١٩٥٥ لكتاب الصلة .
- ٦٢ — جذوة الإقتباس فيمن حل من الاعلام مدينة فاس للمقرئ طبع حجر .
- ٦٣ — جزيرة العرب : للهمداني .
- ٦٤ — جبهة اللغة لابن دريد [٣٢١ هـ / ٩٣٢ م]
- ٦٥ — جمهورية أفلاطون : ترجمة خباز خباز .

- ٦٦ — الجويني إمام الحرمين للدكتور فوقيه حسين محمود ، عدد رقم ٠ ٤٤ من سلسلة أعلام العرب — القاهرة ١٩٦٥ .
- ٦٧ — حدائق الازهار . لمحمد بن عاصم الغرناطي :
- ٦٨ — الحلال الموسية في ذكر الاخبار المراكشية الرباط ١٩٣٦ .
- ٦٩ — الخوارج : للدكتور محمود إسماعيل — الدار البيضاء بالمغرب سنة ١٣٩٦ هـ / ١٩١٦ م
- ٧٠ — دائرة المعارف الإسلامية [النسخة العربية] .
- ٧١ — درة الحجال في غرة اسماء الرجال : للشيخ أحمد بن محمد ابن أحمد ، المعروف بابن القاضي لشرة غلوش بالرباط .
- ٧٢ — دول الاسلام للذهبي .
- ٧٣ — الديباج المذهب لابن فرحون .
- ٧٤ — ذكر مشاهير رجال المغرب : للاستاذ عبد الله كتون سلسلة عرف فيها بعدة رجال من المغرب .
- ٧٥ — الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة — تأليف القاضي أبي عبد الله محمد بن الفقيه المغربي الأنصاري المراكشي في جزئه الذي مارال مخطوطا وهو الجزء السادس — وتوجد نسخته بالخزانة العامة بالرباط
- ٧٦ — الرائد : معجم عصري لغوي لجبران مسعود .
- ٧٧ — الرد على الزنادقة والجهمية : لابن حنبل — نشر بكتاب عقائد السلف ، للدكتور علي سامي النشار ، والاستاذ عمار جمعي طالبي . الاسكندرية — مصر ١٩٧١ م .
- ٧٨ — رسائل موحدية من انشاء كتاب الدولة المؤمنية الرباط ١٩٤١ م

- ٧٩ — رسائل الكندي الفلسفية تحقيق وتقديم دكتور محمد عبد الهادي
أبو ريدة القاهرة القاهرة ١٩٥٠ م
- ٨٠ — الرواقية الرواقيون : تأليف دكتور عثمان أمين القاهرة ١٩٥٩ م.
- ٨١ — زاد المسافر .
- ٨٢ — زهرة الآس فيمن أقبر من الصلحاء بمدينة فاس .
- ٨٣ — السلاجي وهو : أبو عمرو عثمان بن عبد الله القيس القرشي [ت ٥٧٤هـ /
١٨٩٥م] ضمن سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب بقلم الأستاذ عبد الله كنون
- ٨٤ — سلوة الأنفاس فيمن أقبر من الصلحاء بمدينة فاس : ٣٥ صفحة ٥١ .
- ٨٥ — سير أعلام النبلاء للذهبي [ت ٥٧٤٨ / ١٣٤٧م] القاهرة ١٣٧٤هـ /
١٩٥٥ م .
- ٨٦ — الشامل في أصول الدين ، للجويني إمام الجرمين نشر الجزء الأول
- ٨٧ — شذرات الذهب لابن العماد [ت ١٠٨٩هـ / ١٦٧٨م] القاهرة ١٣٥٠هـ /
١٩٣٠ م
- ٨٨ — شرح ديوان المتنبي — وضعه عبد الرحمن البرقوقي دار الفكر العربي
- ٨٩ — الشهرستاني : آراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور سهر مختار [رسالة
دكتوراه — كلية البنات بجامعة عين شمس بالقاهرة] ستظهر قريباً
- ٩٠ — الصلة .
- ٩١ — صلة الصلة .
- ٩٢ — طبقات الحنايعة : للقاضي أبي الحسين .
- ٩٣ — طبقات الأطباء والحكماء . لابن جلجل إلى دواود سليمان بن حسان
الاندلسي [ت ١٤٨٤هـ / ١٩٩٤م] القاهرة ١٠٥٥ م

٩٤ — طبقات الشافعية الكبرى للسبكي — الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م
الطبعة الثانية منقحة ومزودة بتحقيق الأستاذ محمود طنناحي ، والدكتور عبد الفتاح
الحلو ١٩٧٤ م

٩٥ — الطبقات الكبرى : لابن سعد [ت ٢٣٠هـ/٨٤٤م] ليدن طبع ١٩٠٥م
— ١٩٢١ م

٩٦ — طبقات المفسرين للسيوطي [٩١١هـ/١٥٠٥م] ليدن ١٢٥٥هـ/١٨٣٩م
٩٧ — العز : للذهبي [٧٤٨هـ/١٣٤٧]

٩٨ — عصر المنصور الموحدي — محمد الرشيد ملين
٩٩ — عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار والأستاذ عمار جمعي طالبي
الاسكندرية منشأة المعارف ١٩٧١م

١٠٠ — العقد الفريد : لابن عبد ربه [ت ٢٢٨هـ/٩٣٩م] القاهرة ١٢٩٣هـ /
١٨٧٦ م .

١٠١ — العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية : للجويني إمام الحرمين
١٠٢ — العمدة لابن رشيقي .
١٠٣ — عنوان الدراية .
١٠٤ — عيون المسائل الفارابي .
١٠٥ — الفصول الياضة .

١٠٦ — الفارابي بين الخلق والابداع وهي المقالة الرابعة في كتاب مقاولات
في أصالة المفكر المسلم — بقلم دكتور فؤاد حسين محمود — دار الفكر العربي
القاهرة ١٩٧٦ م .

١٠٧ — فتوح البلدان .

- ١٠٨ — فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس .
- ١٠٩ — الفرق بين الفرق للبغدادى [عبد القاهر] ت ١٠٣٧/٥٤٢٩م القاهرة
- ١١٠ — فرق الاسلام .
- ١١١ — فرق وطبقات المعتزلة — تأليف القاضى عبد الجبار الحمدانى [ت ٧٣٩/٥٤٠٥م] تحقيق وتعليق د. على سامى النشار والسيد عصام الدين محمد على الاسكندرية ١٩٧٢م
- ١١٢ — فلسفة ابن رشد : الدكتور عبد الرحمن بيسار . القاهرة ١٩٥٦م
- ١١٣ — الفلسفة الغربية لبرتراند رسل . مترجم إلى العربية .
- ١١٤ — الفلسفة الاسلامية بالمغرب : نقلا عن الاستاذ مونك Munk
- ١١٥ — الفصل فى الملل والنحل لابن حزم الاندلسى [ت ١٠٦٢/٥٤٥٦م] القاهرة ١٩٢٨/٥١٣٤٧م .
- ١١٦ — الفهرست لابن النديم [ت ٩٨٩/٥٣٧٩م] طبع سنة ١٣٤٨/٥١٢٩
- ١١٧ — القاموس المحيط للفيروزى ادى — القاهرة سنة ١٣٤٤
- ١١٨ — قبائل المغرب . للاستاذ الكبير عبد الوهاب بن منصور مؤرخ المملكة المغربية وقد نال الكتاب جائزة المغرب سنة ١٩٦٨ — المطبعة الملكية بالرباط
- ١١٩ — القرطاس .
- ١٢٠ — القلائد :
- ١٢١ — الكافية فى الجدل للجوينى امام الحرمين — تحقيق وتقديم دكتور فوقيه حسين محمود [تحت الطبع] .
- ١٢٢ — الكامل لابن الاثير [ت ٦٣٠٠ / ١٢٣٢م] ليدن ١١٨٣ / ٥
- ١٨٧٦م .

- ١٢٣ — كتب منسوبة للأشعري بقلم دكتورة فوقية حسين محمود [تحت الطبع] .
- ١٢٤ — كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي .
- ١٢٥ — كشف الظنون : لحاجي خليفة .
- ١٢٦ — الكندي فيلسوف العرب الاول مقالة نشرت بمجلة المناهل التي تصدرها الوزارة المكلفة بالشئون الثقافية بالمملكة المغربية العددان السابع والثامن ١٩٧٦ كما نشرت في كتاب « مقالات في أصالة المفكر المسلم » لنفس المؤلفة — دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٧٦ م .
- ١٢٧ — لسان العرب لابن منظور بيروت ١٩٥٥ م .
- ١٢٨ — لسان الميزان للامام الحافظ شهاب الدين ابى الفضل أحمد ابن علي بن حجر العسقلاني [ت ٨٥٢ / ١٤٦٣ م] منشورات الاعلي بيروت — طبعة ثانية ١٩٧١ / ١٣٩٠ م .
- ١٢٩ — اللباب في تهذيب الانساب : لابن الاثير — القاهرة ، ١٢٥٦ هـ ١٩٦٧ م .
- ١٣٠ — لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة — للجويني إمام الحرمين تقديم وتحقيق دكتورة فوقية حسين محمود سلسلة « تراثنا » القاهرة ١٩٦٥ م .
- ١٣١ — اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. نشره الأب مكارتي مع ترجمة انجليزية — وقد نشره أيضا دكتور حمودة غرابة — مكتبة الخانجي بالقاهرة والمثني ببغداد سنة ١٩٥٥ م .
- ١٣٢ — مجلة البينه
- ١٣٣ — مجلة تراث الانسانية . مجلد ٢ عدد ٥ من صفحة ٣٥٧ إلى ٣٧٢ —

وهي مقالة عن كتاب « مقالات الاسلاميه » للأشعري . بقلم المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني .

١٣٤ — مجلة دعوة الحق .

١٣٥ — مجلة المناهل ، تصدرها الوزارة المكلفة بالشئون الثقافية بالمملكة المغربية .

١٣٦ — المجموع للفارابي .

١٣٧ — محاورات أفلاطون (السقراطية) ترجمة دكتور زكي نجيب محمود القاهرة ١٩٤٦ .

١٣٨ — مراکش لدوفران .

١٣٩ — مخطوطات أرسطو في العربية : للدكتور عبد الرحمن بدوي .

١٤٠ — المطرب .

١٤١ — المشاهد والقلاع .

١٤١ — المشتبه في أسماء الرجال للذهبي .

١٤٢ — المعجب .

١٤٤ — المعجم الوسيط — بجمع اللغة العربية بمصر سنة ١٣٨٠ م ١٩٦٠ م .

١٤٥ — معجم متن اللغة : موسوعة لغوية حديثة للشيخ أحمد رضا — بيروت

١٩٥٨ .

١٤٦ — معجم البلدان لياقوت الحموي : ليسيج ١٢٨٦ هـ / ١٦٨٩ م .

١٤٧ — معجم ما استعجم .

١٤٨ — معالم الايمان .

١٤٩ — المغرب .

- ١٥٠ — المفكر المسلم والواقع مقالة بقلم دكتورة فوقية حسين محمود نشرت
بمحوولية كلية البنات بجامعة عين شمس ١٩٧٣ ثم أعيد نشرها بكتاب مقالات في أصالة
المفكر المسلم — القاهرة ١٩٧٦ (المقالة الثانية) .
- ١٥١ — مقالات في أصالة المفكر المسلم — كتاب بقلم دكتورة فوقية حسين
محمود دار الفكر العربي القاهرة ١٩٧٦ م
- ١٥١ — المقتبس .
- ١٥٣ — الملل والتحلل . للشهرستاني [ت ٥٤٨ / ١١٥٣ م] القاهرة ١٩٦٨ م .
- ١٥٤ — مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي [ت ٥٩٧ / ١٢٩ م] .
- القاهرة ١٣٤٩ / ١٩٣٠ م .
- ١٥٥ منهاج السنة النبوية : لابن تيمية [ت ٧٢٨ / ١٣٢٧ م] تحقيق دكتور
محمد رشاد سالم .
- ١٥٦ — ميزان الاعتدال في نقد الرجال .
- ١٥٧ — موشحات مغربية .
- ١٥٨ — النجاة لابن سينا .
- ١٥٩ — نفع الأزهار .
- ١٦٠ — نفع الطيب للمقري [ت ١٠٤١ / ١٦٣١ م] القاهرة ١٢٧٩ هـ /
١٨٦٢ م] .
- ١٦١ — نهاية الأرب في معرفة أسباب العرب — للقلقشندي القاهرة ١٣٧٨ /
١٩٥٩ م .
- ١٦٢ — نهاية الإقدام في علم الكلام : للشهرستاني [ت ٥٤٨ / ١١٥٣ م]
اكسفورد ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ .
- ١٦٢ — هيرقليطس « أو فلسفة التغير » القاهرة ١٩٧٤ .

- ١٦٤ — الوثائق : مجموعات دورية تصدرها مديرية الوثائق الملكية- المجموعة الأولى ١٣٩٤هـ / ١٩٧٦ م .
- ١٦٥ — وحدة المغرب المذهبية .
- ١٦٦ — وفيات الأعيان لابن خلسكان [ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢م] القاهرة ١٢٧٥هـ
- ١٨٥٨ م .

ب — الأجنبي منها :

- 1 — Allard. M : Le Probleme des attributs Divins chez al-ash'ari et ses plus grands disciples-Beyrouth 1065.
- 2 — Arnaldez : Grammaire et theologie chez Ibn-Hazm de Cordoue-Paris 1956.
- 3 — Aristote : Oeuvre Completes-Barthelemy Saint Hilaire.
- 4 — Aubenque. P. : Le Probleme de l'etre chez aristote. Paris. 1072.
- 5 — Bertrand Russel : History of Greek Philosophy. 2 vols : 152. London 1970.
- 6 — Boutroux : Etudes d'Histoire de philosophie. Paris 1912.
- 7 — Brehier, E : Histoire de Philosophie Paris 1920.
- 8 — Gardet et Anawati : Introduction à La Théologie Musulmane. Paris 1940.
- 9 — Hamelin : Le Systeme. Paris 1920.
- 10 — Laoust : Les Premieres profession de foi Hanbalites, dans Melanges-Damas 1957.
- 11 — Macdonald : Development of. Muslim Theology. New york. 1903.
- 12 — Massignon : Karmates. art. dans E. I. II. 813 — 818,

- 13 — Mehren : Exposé de la Réforme de L'Islam .. etc.
من أحوال مؤتمر المستشرقين الثالث سانت بطرسبرج - ٢ ص ١٦٧ -
ص ٣٣٢ .
- 14 — Nyberg : Al-Mu'tazila : art dans E. I. III. P.P.
841 — 847.
- 15 — Sartre : L'Existencialisme est un Humanisme :
Paris. 1960
- 16 — Strothmann, R. Islam.
- 17 — Tritton : Muslim Théology-London 1947.
- 18 — Watt. M : Free Will & Predestination in early
Islam, London 1948.
- 19 — Wensink. Muslim Creed. Cambridge 1932.
- 20 — Encyclopedie de l'Islam.
- 21 — Exposé de La Reforme de L'Islam-Congrès-Orientalistes.

فهارس الكتاب

(أ) فهرس الآيات

(ب) فهرس الأشعار

(ج) فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

الآية	رقم الآية	رقم السورة	رقم الصفحة
الرحمن على العرش استوى	٥	٢٠	١٧٦، ١٧٥
إليه يصعد الكلم الطيب	١٠	٣٥	١٧٧، ١٧٥
أأمتهم من فى السماء	١٦	٦٧	١٧٨، ١٧٥
هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من	٢١٠	٣	٧٦
فان استكبروا فالذين عند ربك	٣٨	٤١	١٧٦
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً	١٩	٤٣	١٧٦
تخرج الملائكة والروح إليه	٤	٧٠	١٧٦
ثم استوى إلى السماء وهى دخان	١١	٤١	١١٧
تخرج الملائكة والروح إليه	٤	٧	١٧٧
من يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله	١٠٠	٤	١٧٧
هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى الظل من الغمام	١٢٠	٢	١٧٧
فالذين عند ربك	٣٨	٤١	١٧٨
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً	١٩	٤٣	١٧٨
ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا			
خمسة إلا هو سادسهم	٧	٥٨	١٧٨

الآية	رقم الآية	رقم السورة	رقم الصفحة
وهو معكم أينما كنتم	٤	٥٧	١٧٨
ونحن أقرب إليه من حبل الوريد	١٦	٥٠	١٧٨
فاني قريب لإجيب دعوة الداعي إذا دعاني	١٨٦	٢	١٧٩
وفي السماء رزقكم وما توعدون	٢٢	٥١	١٧٩
ولو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا	٢٢	٢١	١٩٧
اتتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين	١١	٤١	٢٦٣
وكلم الله موسى تكليما	١٦٤	٤	٢٦٤
محمد رسول الله	٢٩	٤٨	٢٧٦
قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا			
بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله	١٨	١٧	٢٧٩
وما الله يريد ظلما للعباد	٢١	٤٠	٣٠١، ٢٩٦
يريد الله بسكم اليسر ولا يريد بكم العسر	١٨٥	٢	٢٩٨
سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا	١٤٨	٦	٢٩٨
والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون			
الشهوات أن يميلوا ميلا عظيما	٢٧	٤	٢٩٨
ولا يرضى لعباده الكفر	٧٠	٣٩	٢٩٨
يريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة	٦٧	٨	٢٩٨
وما الله يريد ظلما للعباد	٣١	٤٠	٢٩٩
وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون	٥٦	٥١	٣٠١، ٢٩٩
ولا يريد بكم العسر	١٨٥	٢	٢٩٩
وقال الذين أشركوا	١٤٨	٦	٢٩٩

الآية	رقم الآية	رقم السورة	رقم الصفحة
لو شاء الله ما أشركنا	١٤٨	٦	٢٩٩
قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، إن تتبعون			
إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون	١٤٨	٦	٣٠٠
والله يريد أن يتوب عليكم	٢٧	٤	٣٠٠
عيناً يشرب بها عباد الله	٦	٧٦	٣٠٠
والله يريد الآخرة	٦٧	٨	٣٠٠
لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين	١٢	٢٣	٣٤١
فتبارك الله أحسن الخالقين	١٤	٢٣	٣٤١
إن مثل عيسى كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له			
كن فيكون	٥٦	٣	٣٤١
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون	٢٣	٢١	٣٤٢
قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما			
اتبعه إن كنتم صادقين	٤٩	٢٨	٣٦٥
قل فأتوا بسورة مثله	٢٨	١٠	٣٦٦
ولكنكم في القصص حياة يا أولى الألباب	١٧٩	٢	٣٦٨
فمنهم من أرسلنا عليه حاصباً	٤٠	٢٩	٣٦٨
وقال اركبوا فيها بسم الله حجراها ومرساها	٤١	١١	٣٦٨
وقيل بعدا للقوم الظالمين	٤٤	١١	٣٦٨

الآية	رقم الآية	رقم السورة	رقم الصفحة
اقرأ باسم ربك الذي خلق ؛ خلق الانسان من علق ،			
اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم	١ ، ٢ ، ٣	٩٦	٣٦٨
وما من دابة في الارض ، إلا على الله رزقها	٤ ، ٥ ، ٦	٩٦	٣٦٨
فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون	٦	١١	٣٧٦
وما يعمر من معمر ولا ينقضى من عمره	٦١	١٦	٣٧٩
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب	١١	٣٥	٣٧٩
وحاق بال فرعون سوء العذاب ، النار يعرضون عليها غدوراً وعشياً .	٣٩	٣٣	٣٧٩
ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب	٤٠ ، ٤٦	٤٠	٣٨٠
قال من يحيى العظام ، وهى رميم . قل يحيىا الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم	٤٦	٤٠	٣٨٠
يا أيها الناس ، إن كنتم فى ريب من البعث . فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة	٧٩ ، ١٠٨	٣٦	٣٨٣
قل الله يحيىكم ثم يميتكم ثم يجمعكم إلى يوم القيامة	٥	٣٢	٣٨٣
لا ريب فيه لكن أكثر الناس لا يعلمون	٢٦	٤٥	٣٨٣
وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين	١٧	١٢	٣٨٨
وما كان الله ليضيع إيمانكم	١٤٣	٢	٣٨٨
إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء	١١٦	٤	٣٩٦ ، ٣٩٢

الآية	رقم الآية	رقم السورة	رقم الصفحة
إن الحسنة يذهب السيئات	١١٤	١١	٣٩٢
لا يضلها إلا الأشقى الذي كذب وتولى	١٦، ١٥	٩٢	٣٩٣
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله			
نارا خالدا فيها	١٤	٤	٣٩٣
بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك			
أصحاب النار هم فيها خالدون	٨١	٢	٣٩٥، ٣٩٤
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها	٩٣	٤	٣٩٤
وأما الذين سعدوا ...	١٠٨	١١	١٩٤
وأما الذين شقوا	١٠٦	١١	٣٩٤
فريق في الجنة وفريق في السعير	٧	٤٢	٣٩٤
ومن يعص الله ورسوله	١٤	٤	٣٩٤
ويتعد حدوده	١٤	٤	٣٩٤

فهرس الأشعار

بيت الشعر	الصفحة
— وإذا أتك مذمتى من ناقص	٥ من التقديم ،
ففى الشهادة لى بأفى فاطن	ص ٨٠٤ من التعليقات
— والنجم تستصغر الأبصار رؤية	ص ٥ من التقديم ،
والذنب للعين لا للنجم فى الصغر	ص ٤٠٩ من التعليقات

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
التصدير	(٥)
المقدمة :	١
(١) سيرة المسكلاقي	
اسمه	١
كنيته	١
نسبته	١
لقبه	٦
أصله	١١
مولده	١٧
بيئته الخاصة	١٩
بيئته العامة في نواحيها السياسية والدينية والثقافية	١٩
الناحية السياسية	١٩
الدينية	٣١
الثقافية	٤٩
(٢) التحليل	٧١
(٣) التحقيق	١٨٩

صفحة

الموضوع

بص لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول :

١	مقدمة المؤلف
٤	الحمد
٤	سرائط الاطلاع على الكتاب
٤	الشريعة الأولى
٥	الثانية
٥	الثالثة
٦	الرابعة

باب : القول في حدث العالم

٨	فصل : بيان نسبة هذا العلم إلى العلوم الدينية
١٠	فصل : في موضوع هذا العلم
١٢	فصل : في الأسماء الدائرة بين النظائر
١٧	فصل : الشيء في اصطلاح الأشعرية
١٩	فصل : الذات عند الأشعرية
٢٧	فصل : الجوهر عند العرب
٣٥	فصل : العرض عند جمهور العرب
٣٧	فصل : الواحد
٤٠	فصل : في الموهو : والمغاير والغير والخلاف
٤٥	فصل : اختلاف المتكلمين في حد الضدين
٤٧	فصل : في القوة والعقل

الموضوع	الصفحة
فصل : فى التام والناقص والكل والجزء والجميع	٤٩
فصل : فى الجزء	٥١
فصل : فى الناقص	٥٢
فصل : فى المتقدم والمتأخر	٥٣
فصل : فى السبب والعلّة	٥٤
فصل : فى الهيولى	٥٥
فصل : فى المبدأ	٥٦
فصل : فى الأسطقس	٥٧
فصل : فى الاضطراب	٥٨
فصل : فى الطبيعة	٥٩
حدث العالم	٦١
الطريقة الأولى	٦١
الطريقة الثانية	٧٠
فصل : فى الدليل على تصحيح المقدمة الكبرى من البرهان على	
حدث العلم	٧٣
فصل : فى الدليل على استحالة حوادث لانهاية لها .	٨٣
فصل : فى الأثبه من شبه الفلاسفة	٩٥
باب : القول فى جواز عدم العالم	١٠٩
فصل : فى المختار فى الانفصال عن شبهة الفلاسفة	١١٩
باب : القول فى الرد على الفلاسفة	

الصفحة	الموضوع
١٢٦	فصل : فى قولهم إن النفس الانسانية جوهر قديم بنفسه
١٣٠	فصل : فى النفس العاقلة التى تسمى ناطقة
١٣٠	الانفصال عن قول الفلاسفة
١٣٢	فصل : فى الدليل على أن النفوس الانسانية لا تتجزأ
١٣٣	جواب على شبهة لهم
١٣٧	شبهة أخرى
١٣٨	الجواب
١٣٩	شبهة
١٣٩	جواب
١٣٩	شبهة أخرى
١٤٠	الجواب
١٤١	جواب آخر
١٤٢	شبهة أخرى
١٤٣	جواب
١٤٣	شبهة أخرى
١٤٤	جواب
١٤٤	شبهة أخرى
١٤٦	شبهة أخرى لهم :
١٤٦	الجواب
١٤٧	شبهة أخرى لهم :
١٤٨	الجواب

الصفحة	الموضوع
١٤٨	الجواب
١٤٩	شبهة أخرى لهم
١٥٠	الجواب
١٥٠	شبهة أخرى لهم
١٥٢	الجواب
<u>باب القول في إثبات العلم بالصانع</u>	
١٥٤	مذهب أهل الحق في الاسلام وجميع الملل
١٥٩	فصل : في الدليل على ثبوت الصانع
١٦٠	الجواب
١٦١	وانفصل الفلاسفة عن ذلك
١٦٢	الجواب
١٦٩	فصل : في الواحد لا يصدر منه إلا واحد
١٦٩	قوله في الفارابي وابن سينا
١٦٩	إجابة الفلاسفة
١٧٠	الجواب
١٧٠	إجابة بعض الفلاسفة
١٧٠	الجواب عليهم
١٧٣	<u>باب القول في استحالة الجهة على الله</u>
١٧٣	مذهب أهل الحق
١٧٣	رأى الخنابلة

الموضوع	صفحة
غلاة المجسمة	١٧٤
مقصده من الفصل : اثبات فساد رأى الفلاسفة	١٧٤
الجواب	١٧٥
قول الفلاسفة	١٧٨
الجواب	١٧٩
فصل : فى الأدلة على نفي الجهة عن الله تعالى	١٨١
رأى بعض الخصوم	١٨١
الجواب	١٨٣
فصل : فى رأى بعض الفلاسفة فى وجود الله	١٨٤
الجواب	١٨٤
<u>باب العلم بالوحدانية .</u>	
الوحدة فى كلام النظار	١٨٧
شبهة لهم	١٨٨
الجواب	١٩١
شبهة أخرى	١٩٢
الجواب	١٩٤
فصل : فى الدليل على الوحدانية	١٩٦
اقامة البرهان على استحالة وجود إلهين	١٩٧
فصل : فى الدليل على استحالة ثبوت قديم عاجز	٢٠٠
رأى القاضى ابن بكر فى « النقص »	٢٠٠
فصل : فى الدلالة على استحالة الاتفاق	٢٠٢

الصفحة	الموضوع
٢٠٣	الجواب
٢٠٣	جواب آخر
	<u>باب القول في اثبات العلم بأحكام الصفات</u>
٢٠٥	قول الفلاسفة والمعتزلة في أن الباري تعالى حي عالم قديم
٢٠٧	الجواب
٢٠٩	فصل : في إثبات كون الباري تعالى مريداً
٢١٠	الجواب
٢١٢	وجه الرد على النجار :
٢١٣	فصل : في كون الباري سمياً بصيراً
٢١٣	رأى المسكلاقي في جواب أبي الحسن الأشعري
٢١٤	وجه الرد على الجبائي
٢١٤	الدليل على كونه سمياً بصيراً
٢١٥	شبهة للفلاسفة
٢١٥	دليل أبي المعالي
٢١٧، ٢١٦	وردود أخرى
	<u>باب القول في اثبات الصفات</u>
٢١٩	الكلام على الصفات التي يدل عليها العقل
٢٢٢	وجه الاعتراض
٢٢٤	شبهة لهم
٢٢٤	الجواب

الصفحة	الموضوع
٢٢٦	جواب آخر على شبهة أخرى
٢٢٧	جواب ثالث
٢٢٨	الاشبه من أدلة المثبتين للصفات
٢٣٢	أجوبة خاصة
	<u>باب في القول في أن الله تعالى عالم بنفسه</u>
٢٣٣	عليه بجميع الموجودات والأجناس
٢٣٤	المشروع في الرد
٢٣٦	شبهة
٢٣٧	الجواب
٢٤٠	بيان أخذ الاعتراضات
	فصل : في مذهب أهل الحق أن الباري يريد بارادة قديمة
٢٤٣	رأى المعتزلة
٢٤٥	أوجه الاعتراض
٢٤٦	قول للمعتزلة
٢٤٧	الجواب
٢٤٧	قول آخر
٢٤٧	الجواب
٢٤٩	فصل : في الدليل على أن الباري يريد بارادة قديمة
٢٤٩	الجواب
٢٥١	فصل : في رأى جهنم بن صفوان . وهشام بن الحكم

الصفحة	الموضوع
٢٥١	دليل لهم
٢٥٤	الجواب

باب القول في إثبات كون البارئ تعالى متكلمًا بكلام قديم

٢٥٥	رأى الفلاسفة
٢٥٥	الصائفة
٢٥٥	منكرو والنسوات
٢٥٥	المعتزلة
٢٥٥	الخوارج
٢٥٥	الزيدية
٢٥٥	الامامية
٢٥٦	الكرامية
٢٥٦	انكار المعتزلة لكلام النفس
٢٥٧	الدليل على صحة رأى أهل الحق
٢٥٨	جواب
٢٥٩	»
٢٦٠	الحروف والاصوات

٢٦١	فصل : في الدليل على إثبات كون البارئ تعالى متكلمًا
٢٦١	عرض آراء الخصوم
٢٦٢	أجوبة
٣٦٦	فصل : في قول أهل الحق أن المتكلم من قام به الكلام

الصفحة	الموضوع
٢٦٦	دليل على بطلان قول لهم أى للخصوم
٢٦٧	» » » » » » » »
٢٦٩	جواب
٢٧٤	فصل : فى الدليل على ثبوت كلام قديم للبارى
٢٧٦	فصل : فى شبه المخالفين
٢٨٢	فصل : فى أن كلامه واحد
٢٨٤	جواب
٢٨٦	<u>باب القول فى إرادة الكائنات</u>
٢٨٦	كل حادث مراد لله
٢٩١	جواب
٢٩٣	أمثلة
٢٩٥	جواب
٢٩٦	شبهة أخرى لهم
٢٩٦	الجواب
	فصل : فى استدلال المعتزلة بظواهر الكتاب والانفصال عنها
٣٠٠	ادلة ونصية
٣٠١	الجواب
٣٠٢	<u>باب القول فى التحسين والتقبيح</u>
٣٠٢	لا يجب على العباد شئ قبل ورود الشرع
	— قول المعتزلة والخوارج والكرامية

الصفحة	الموضوع
	والبراهمة والثبوتية ، والتناسخية
من ٣٠٢ إلى ٢١٥	الردود عليهم
٣١٦	فصل : في الرد على من يقول : إن العقل يدل على وجوب واجب
٣٢٠	فصل : في الصلاح والأصلح
٣٢٥	من الالتزامات
٣٢٦	، ،
	<u>باب في الهدى والضلال والختم والطبع وشرح الصدر</u>
٣٢٨	<u>والتوفيق والخذلان</u>
	<u>باب القول في إثبات النبوات</u>
٢٣٠	تحقيق المعجزات ، ووجوب عصمة الأنبياء
٣٣٢	— البراهمة
٣٣٢	— الصابئة
٣٣٢	— المعتزلة وجماعة من الشيعة
٣٣٢	— الأشعرية
٢٣٨	الجواب
٣٣٩	جواب آخر
٣٤٣	فصل : في معرفة صدق المدعى
٣٤٨	استدلال منكرو النبوات
٣٤٨	الجواب
	فصل : في شرائط المعجزة وفي الوجه الذي تدل منه المعجزة
٣٥٠	على صدق النبي

الصفحة	الموضوع
٣٥١	أدلة الخصوم
٣٥٣	الجواب
٣٥٧	أسئلة
٣٥٩	جواب
٣٦٠	فصل : في تبين النسخ
٣٦٣	جواب
٣٦٥	فصل : في معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
٣٦٦	اعتراضات الخصوم
٣٦٧	الجواب
٣٧١	فصل : في اعجاز القرآن
٣٧٢	فصل : في وجوب عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام
٣٧٤	جواب
٣٧٦	فصل : في النعمة والرزق
٣٧٦	رأى الأشعرية
٣٧٨	فصل : في الآحاد :
٣٨٠	باب في جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع
	فصل : في الاعادة
٣٨٥	فصل : في الخوض والشفاعة والصراط والميزان
٣٨٧	باب في الأسماء والأحكام والثواب والعقاب
٣٨٨	الجواب
٣٩٠	فصل : في أن المعتزلة والخوارج

الموضوع	للصفحة
المرجئية	٣٩١
الانفصال عن جميع شبيهم	٣٩٤
ماذهب اليه أبو على الجبائي وابنه عبد السلام	٣٩٩
نهاية نص لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول	٣٩٧
التعليقات	٣٩٩
مراجع التقديم والتحقيق	٤٨٥
فهارس الكتاب	٥٠١
(١) فهرس الآيات	٥٠٣
(ب) فهرس الأشعار	٥٠٨
(ج) فهرس الموضوعات	٥٠٩
الخطأ والصواب	٥٢٢

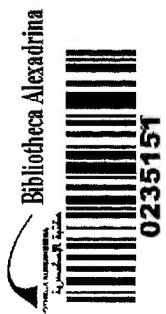
تصويب الاخطاء

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٣ تقديم	١٤	خلهون	خلدون
٣٤ ت	١٩	الحسنية	الحسنية
٣٥ ت	٦	الدور	الدولة
د ت	٧	إلى	أبى
د ت	١٠	العمو	العموم
د ت	١٣	المغوب	المغرب
د ت	١٣	ثومت	تومت
د ت	١٦	فهم	من
د ت	١٧	الدكتورة	للدكتورة
٣٧ ت	١٨	وعباس	د. عباس
٣٨ ت	٥	سبن	سبق
د ت	٨	بيننا	بيننا
٣٩ ت	٢	يبين	بين
د ت	١١	Tomar	Tomart
د ت	د	li Islam	l'Islam
٣٩ ت	١٢	et	em
٣٩ ت	٢١	الدراسة	الدراسة
د ت	٢٠	الاشعرية	الاشعرية

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٧٩ نص	٩	يمثل	يمثل
د ن	١١	الجبابي	الجبابي
٢٨٣ ن	٨	الخراص	الخواص
٢٨٧ ن	٨	الرضى	الرضى
٣٠٩ ن	١٨	حلى	حلى
٣٣٦ ن	٢٢	تكون	تكونا
٣٤٣ ن	٤	أخذ	آخر
د ن	١٢	يشخص	بشخص
د ن	١٦	فلتحسم	فلتحسم
د ن	١٨	نفس	نفي
٣٤٥ ن	٣	فهذا	بهذا
٣٥٠ ن	٨	قديمه	(مكررة) تشطب
٣٥٧ ن	١٧	(السطر مكرر)	يشطب السطر
٣٥٨ ن	١	نبوه	نبوة
د ن	١٣	يرد	يراد
د ن	١٩	اخلف	اختلف
٣٦١ ن	١١	يتوكد	يتولد
٣٨٠ ن	١٢	باستعادة	باستعاده
٤٣٥ ن	٧	Brehier	Brehier
د ن	د	Hisl	Hisl

رقم الايداع بدار الكتب

٤٥٠٨ / ١٩٧٧ م



Bibliotheca Alexandrina



0235151